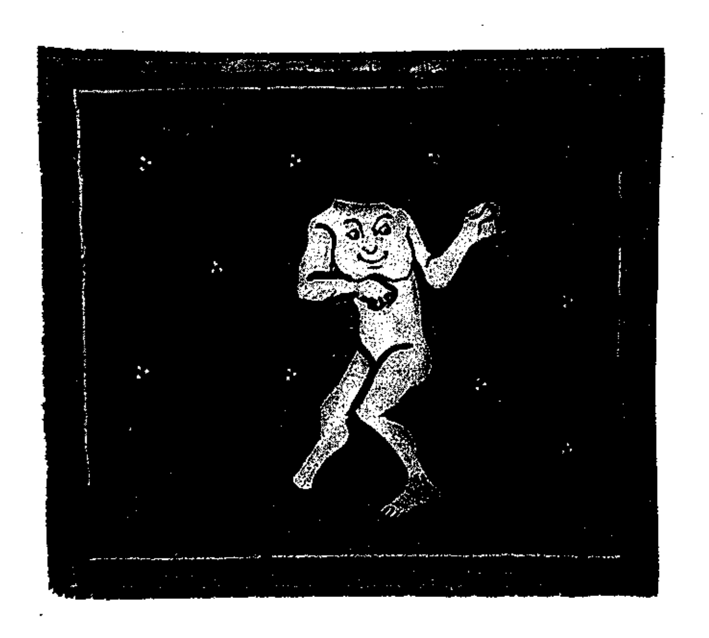
LOS CIEN NOMBRES DE AMERICA

Miguel Rojas Mix





Los cien nombres de América

PALABRA EN EL TIEMPO

209

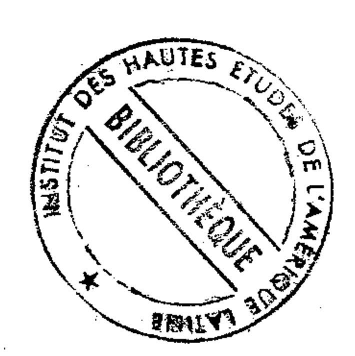
Colección dirigida por

ANTONIO VILANOVA

MIGUEL ROJAS MIX

LOS CIEN NOMBRES DE AMERICA

Eso que descubrió Colón



EDITORIAL LUMEN

Publicado por Editorial Lumen, S.A.,
Ramon Miquel i Planas, 10 - 08034 Barcelona.

Primera edición: 1991

Impreso en Libergraf, S.A.
Constitución, 19 - 08014 Barcelona.
Depósito Legal: B. 39.289-1991 - ISBN: 84-264-1209-2
Printed in Spain

A Mónica, infatigable compañera,
que leyó innumerables originales.

INTRODUCCION

EL CUARTO CENTENARIO

La celebración del Cuarto Centenario estuvo marcada por la polémica de los nombres. En la *Historia del descubrimiento de América* publicada en 1892, Castelar se quejaba de «la injusticia cometida por el género humano quitándole al continente hallado por Colón su nombre y poniéndole sin razón alguna el de un piloto como Américo Vespucio», y un periodista español, Julio Burel, resumía en estos términos el sentir general: «Un aventurero —Américo Vespucio— dio su oscuro nombre de corsario al continente revelado a nuestra cultura y a nuestras ambiciones por el esfuerzo de aquel hombre inmortal: Colón.»[1] Entre las quejas destacaban las de los prohombres de la época: la de Antonio Cánovas del Castillo y las del arzobispo de Burgos. Decíase que habría sido más justo llamarlas, a las Indias, Colombia, Colona, Columbia o Hispánida. Se citaba a los cronistas que habían, los primeros, propuesto esas denominaciones: Las Casas defensor de *Columba*, Gonzalo Fernández de Oviedo partidario de llamar *Colonia* al Nuevo Mundo, y se hacía según una larga lista de patronímicos posibles: *Columbiana* proponía Navarrete... Isabélica, Colonea o Colónica, en la opinión de otros exégetas..., *Antillana* sugerido por Acosta, seguido por Herrera y Fr. Juan de Torquemada (el de la *Monarquía Indiana* ¡no confundir con el otro...!).

Durante la época colonial, España llamó Indias a las tierras descubiertas, nombre dado por Colón; «por ser esta tierra la oriental de la India, no conocida, y porque no tenía nombre particular», dice su hijo, don Fernando, en la *Vida del Almirante*. Más tarde se las denominó también Nuevo Mundo, Las Españas y Ultramar. En el Cuarto Centenario todavía hablaba el gobierno de «provincias ultramarinas», pero el apelativo preferido seguía siendo Indias. Don Martín Fernández de Navarrete, director de la Real Academia de la Historia y famoso por su *Colección de viajes y descubrimientos*, lo confirmaba en 1829: «Esta usurpación, que así puede llamarse, ni nació ni tuvo jamás formal acogida en España, donde siempre se hizo justicia a la persona y méritos del Almirante, apellidando aque-

1. Citado por González, José María, *El día de Colón y de la hispanidad*, 1955, p. 185.

llos vastos países con el nombre de Indias, que él les dio en sus primeras relaciones; y hasta hoy día, trescientos treinta y siete años después de su hallazgo, en los despachos y oficinas del gobierno no se usa otra denominación», y en un informe sobre los restos de Colón afirmaba la Real Academia de la Historia en 1878: «En vano... se esfuerzan a probar que el nombre de *América*... empezó a estar en uso desde el año 1509... Europa acabó por aceptarlo, con excepción de España, que lo resistió hasta muy cerca de nuestros días, pero sin desterrar por eso el de Indias del lenguaje oficial.» En realidad no hacía tan poco que el nombre de América había sido aceptado: circuló corrientemente en las Cortes de Cádiz. Pero los términos son tenaces, en especial cuando llevan dentro de sí un discurso político. Es el caso de «Indias». Asociado a «descubrimiento» y a la representatividad del «descubridor», legitimaba el dominio de los reyes de España sobre el Nuevo Mundo. Por eso se sigue reivindicando a casi ciento cincuenta años de haber abandonado el solio virreinal. En un artículo de 1949, «Consideraciones sobre América y lo hispanoamericano», escribía J. A. Calderón del grupo de la Rábida: En el vocablo América... «está fundamentalmente el origen de la negación española en su gran obra indiana... Por ello para nosotros la denominación de "Indias" o "indiano", al aplicarlo al terreno cultural jurídico, filosófico, etcétera, es, como dice Giménez Fernández, el más adecuado...» Pero la argumentación concluía con el entierro de la expresión: «porque debe considerarse superado ya el momento histórico en que este vocablo tuvo razón de ser. Por todo ello llegamos a la aceptación del vocablo América».[2]

En el Quinto Centenario, como en el Cuarto, la cuestión onomasiológica parece no resuelta. Cada vez que me siento a una mesa, redonda o cuadrada, con colegas españoles, a poco de haberse iniciado el debate alguien me interpela: «Que no es Latinoamérica, que sois hispanoamericanos.» De éstos y otros nombres que se han dado al continente trata este libro. Habla de los más conocidos, de aquellos que figuran en el índice; pero hay otros; muchos. Cada uno tiene su encanto, por eso, aun cuando no los tratemos, daremos al final, en anejo, un pequeño diccionario de los menos corrientes.

2. Citado por Monclús Estella, Antonio, «El pensamiento seglar militante: el grupo de la Rábida», *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, t. I, p. 85.

ANECDOTARIO

De niño vivía con mis padres en una ciudad de cobre: Potrerillos, en el norte de Chile. Era un pueblo mordido por el sol, donde las casas monótonas proyectaban sombras impecables: ni la más ligera maleza crecía para perturbarlas. Tan regular era su trazado que usábamos las líneas de los bordes para jugar al tejo. El resto era páramo, silencio, vacío lunar: un decorado de Sergio Leone o una ciudad metafísica a lo Chirico: un mundo extraño. Sin embargo, a mí nada me parecía extravagante: ni el ocre yermo de las tierras pisadas por Atila, ni que nevara en el desierto, ni que los canales estuviesen amarrados con gruesas maromas, para evitar que alguien cayera en las aguas residuales del cobre blister. Me parecía natural que adentro del pequeño pueblo minero existieran tres ciudades, separadas por fronteras, aduanas, leyes, alcoholes y un cauce seco, y que en cada una de ellas se llevaran vidas completamente diferentes: en la una de obrero, en la otra de empleado y, en la última —que en realidad era la primera—, de «gringo». El campamento chileno era «zona seca» y los obreros se embriagaban con alcohol alcanforado, mezclado con duraznos en latas. En la zona americana, en cambio, el whisky corría más barato que el vino y se vendía a destajo. Todo era especial en la zona americana: la ropa, los almacenes... Los niños montaban bicicletas de ruedas gordas y leían revistas de dibujitos con tapas de colores brillantes, mucho más atractivas que *El Peneca*, único semanario infantil de la época. Yo pensaba que era admirable poder vivir del otro lado y quedaba con la boca abierta cuando alguno de los niños rubios, que circulaba como turista por nuestras calles, nos decía «Jalou» desde lo alto de la *Monarch*: ¡Los padres les repetían que fueran amables con los nativos!

Ser su amigo, imitarlos, parecía deseable y, ¡qué más hubiera querido yo!, poder pasear en una de esas bicicletas, llevar sus vaqueros y leer sus revistas. Algún día, pensaba, algún día lo haría. Cuando iba al cine —un recinto de latas y fonolas, que sólo abría después de los turnos de trabajo—, al final de cada función, el público se ponía de pie y, siguiendo los parlantes, entonaba una canción que me garantizaba la amistad de los niños rubios del otro lado del río:

Un canto de amistad
de buena vecindad
unidos nos tendrá eternamente
Por nuestra libertad,
por nuestra lealtad,
tenemos que vivir gloriosamente.
Un símbolo de paz
alumbra en el vivir
de todo el continente americano.
Fuerza de optimismo,
fuerza de hermandad
será este canto de buena vecindad.
Argentina, Brasil y Bolivia,
Colombia, Chile y Ecuador,
Uruguay, Venezuela y Honduras,
Guatemala y el Salvador,
Costa Rica, Haití, Nicaragua,
Cuba y Canadá,
Norteamérica,
México y Perú,
Santo Domingo
y Panamá,
son hermanos soberanos de la Libertad,
son hermanos soberanos de la Libertad.

La mayoría de los días, los altavoces sonaban mientras la gente se retiraba del cine. Pero había un día especial. Lo recuerdo bien, porque era un día antes de mi cumpleaños, el 14 de abril. Ese día se hacía una gran ceremonia y asistían los gringos, se daban pequeños regalos a los mejores obreros y también los niños tocaban caramelos. Al final, todos de pie, cantábamos el himno. Lo llamábamos el día Panamericano. Era —nos explicaban en la escuela de la Compañía— un día de unidad de las Américas. «Pan» quería decir «todos»: de unidad con los Estados Unidos, de donde venían aquellos niños rubios. Eso era el «panamericanismo». Sólo más tarde supe, por un chiste, que lo malo del «panamericanismo» es que para la América española «pan» significa algo muy distinto que para los ingleses. Pan es la comida que hay que ganar todos los días, mientras que en inglés, «pan» es la sartén, que ellos tienen por el mango.

Cuando nos instalamos en Santiago, fui enviado a un colegio privado. Mis padres pensaban que era la única educación que haría de mí un «caballero», un «hombre de bien». Sobre todo —y esto no lo decían pero estaba implícito en el sistema—, porque me impediría frecuentar a los «rotos» (nombre con que se designa en Chile a todo aquel que se considera socialmente por debajo de uno). El ideal habría sido enviarme a un colegio inglés o alemán, pero eso estaba por encima de sus posibilidades, así es que me matricularon en una escuela de hermanos cristianos. Los maristas eran en su mayoría españoles. Muchos de ellos reclutados entre familias campesinas, aliviadas de que la Iglesia se hiciera cargo de uno o más de sus hijos. Venían a América a difundir la palabra de Dios y a continuar la «cruzada de Franco». Mi educación fue la de todo niño español de mi generación. Celebrábamos con bombos y platillos el «Día de la Raza» y nos desgañitábamos cantando una canción, que mucho después supe que se llamaba «Cara al Sol». Recuerdo mis primeros pasos en el catecismo, enseñado por un hermano famoso por su bondad, hasta el punto de que todo el mundo le llamaba «el hermanito Juan». Nos mostraba unos cromos preciosos con el ojo en el Triángulo, la Paloma y el Niño. Trataba de hacernos comprender el misterio de la Santísima Trinidad y, de paso, nos hablaba de los masones y los rojos, de sus reuniones: que se sentaban a una mesa en cuya cabecera quedaba vacío un sillón rojo y, ¿quién creéis que viene a ocuparlo?: ...Sí, ¡Satanás! Pasaron varios años antes que supiera quiénes eran los masones y los rojos. Hasta entonces sólo fueron un reflejo condicionado. «Los rojos»: sonaba la campana, angustia en el estómago: los malos. En el Instituto Alonso de Ercilla, nuestros héroes históricos se llamaban Carlos V y Felipe II; además de Cortés, Pizarro, Valdivia y toda la pléyade de conquistadores. Lecturas edificantes eran Giménez Caballero y Hugo Wast. Del primero aprendí que la sonrisa de Franco era como el manto de la Virgen, que se extendía sobre todos los pecadores; y del otro —«best seller» de los años treinta-cuarenta— que gritar ¡muera el judío! era sinónimo de decir ¡viva la patria! Este autor fue reeditado profusamente por los militares argentinos después de 1976, con un prólogo que lo dice todo: «Fue un argentino insigne, fidelísimo a su Religión y a su Patria. Sobre su obra y su persona pesa un silencio canallesco. Gran novelista de costumbres, se interesó además en los problemas y lacras de su amada tierra. Este libro es prueba de ello.» (El libro en cuestión era el *Kahl-Oro* y en la portada llevaba una estrella de David marcada por estigmas de sangre.) En fin, la gran panacea para estos males, nos decían los «hermanitos», era la hispanidad. Y la hispanidad entraba como la «letra...»; porque, ¡guay del que fuera ligeramente disidente! Aparte de los coscorrones, se arriesgaba a quedarse después de clase a aprender larguísimos poemas. Estoy agradecido por la memoria que estas retenciones me obligaron a desarrollar. Ha sido una maravillosa compañera de trabajo a lo largo de mi vida.

Por cierto que en los «maristas» no era cuestión de «panamericanismo». Ellos eran la continuación de la obra de España en América, y con ellos aprendí que yo era hispano o hispanoamericano, que no había que hacer el indio y que lo mejor que tenía América era español.

La verdad es que el problema tampoco me preocupaba demasiado. En Chile yo vivía sin inquietudes de identidad. Burgués incipiente, aspiraba a instalarme bien en la vida y mis problemas estaban relacionados con ello y no con cuestiones metafísicas destinadas a saber ¿quién soy? o a rei-

vindicar dignidades propias o ajenas. La primera vez que se me planteó esta cuestión fue mientras vivía en Alemania. Allí tomé conciencia de la discriminación, porque la sufrí en carne propia. Aunque mucho menos que si hubiese tenido «cabeza de turco». El «europeo» que yo me sentía en Chile —incluso me halagaba, como más o menos halaga a todo el mundo, que me llamaran «gringo», que quiere decir que no tienes cara de indio— se sintió meteco de la noche a la mañana; y fue entonces cuando necesité reivindicar una identidad. Pero ¿cuál?: ¿La de Potrerillos?, ¿la de los maristas? Ni una ni otra se hicieron presentes. Estábamos a fines de los años sesenta y me encontraba profundamente conmovido por la muerte del Che Guevara, el «I have a Dream» de Martin Luther King, la rebeldía de los estudiantes alemanes y la de los que encontré en París en un mes de mayo del año 68. Todas estas imágenes me hicieron sentirme profundamente latinoamericano.

No tenía muy claro lo que quería decir latinoamericano. En realidad me parecía que era más una forma de cómo los otros te ven, que algo que se pudiera explicar muy bien. El sentirse latinoamericano en Europa viene a contragolpe, como un acto de rebeldía frente a una serie de clisés y estereotipos que te tiran a la cara. Por ello me fijé, como primera tarea, el estudio de esas imágenes.

Viajamos de regreso a Chile en un barco lento y tedioso con nombre de músico. La única anécdota que recuerdo fue un intercambio de palabras con un carcamálico diplomático, más tarde designado embajador del régimen militar. Al escuchar que llevaría a mi hija a conocer Lima, le dijo, sonriendo: «Mira, niña, no vale la pena que bajes del barco. Perú no es como Chile. Aquí, de cada diez individuos, hay uno solo que es ser humano, los otros nueve son indios», y me miró con una sonrisa de complicidad. No supe qué responderle. La única frase que me salió espontáneamente fue: «Ella también es medio india.» Sin quererlo, había dado en el clavo. Me miró irritado. Dio media vuelta y nunca más nos volvió a dirigir la palabra. Por mi parte yo acababa de descubrir «Indoamérica».

Mis años en Chile, y los acontecimientos allí vividos, no hicieron sino reforzar el sentimiento latinoamericano. Especialmente, en el sentido en que lo definimos aquí mismo. El propio Allende hablaba de «continente-pueblo», manifestando así su solidaridad con un mundo y una clase.

La experiencia de la Unidad Popular terminó con la afirmación de que Chile había vuelto a ser la Inglaterra de América, y nosotros partimos al exilio a hilar nuestros recuerdos, a aconchar nuestras reflexiones. El exilio es casi una identidad. Se es de ninguna parte. No se tiene pasaporte, sino un título de viaje y en él dice «refugiados y apátridas». Por vejarme, en algunas fronteras me han hecho escribir a gritos «apátrida» en la casilla nacionalidad de la carta de desembarco. Si eso les produce placer... ¡allá ellos!

Tal vez por los muchos años que pasé en el Instituto Alonso de Ercilla, siempre me encontré en España como en mi casa, hasta que oí hablar de «sudaca». Primero me dijeron que no era mal intencionado, más bien cariñoso, con una pizca de humor, como «latinoché», pero un día vi que se lo lanzaron a Mario Benedetti con menos cariño y comencé a fijarme en que se hablaba de los tantos «sudacas» en las cárceles y que muchos malos en la televisión también eran «sudacas» y concluí que no era tan buena palabra. En las calles me repetían que tuviera cuidado con la cartera porque andaban muchos de ésos. Y, una vez, después de semblantearme y escuchar mi acento, un improvisado ángel guardián, agregó tratando de corregir el punto: «Los peligrosos son los de caras de aztecas.» Así conocí una identidad más.

Tampoco era para dramatizar el sentido negativo de sudaca. Sin duda había implícito en él un atavismo social que venía de las jerarquías del desprecio, establecidas por las escalas de las castas desde la época colonial, y, en ese sentido, nuestra dignidad —esa constante vigilancia tan española— se sentía herida. Por otra parte, la connotación negativa venía también de un hecho real y reciente: En la marejada del exilio de los años setenta no salieron sólo refugiados políticos probos, hubo también aventureros y antisociales, que pronto fueron noticia por encontrarse envueltos en diversos asuntos más o menos turbios, y las estadísticas de Carabanchel llegaron a mostrar altos índices de población conosureña y colombiana.

Los epítetos irrespetuosos, por lo demás, ya los habían conocido los emigrantes españoles desde hacía mucho. Desde los primeros tiempos de la colonia, cuando se les dio el de «gachupines» o «chapetones», hasta la emigración del novecientos, en que se les bautizó «gallegos» en Argentina (con un sentido implícito de «bruto» como se ve, por ejemplo, en el personaje Manolito de Quino); «guacamayos» en Cuba, por un pez de ese nombre de colores rojo y amarillo, y «coños» en Chile, por lo mucho que repetían la interjección...

La verdad de los epítetos es según y conforme, según quién y cómo los usa. Frente a América la visión de los españoles sigue dividida: los nostálgicos del Imperio, de la idea de «Madre patria» y partidarios de la leyenda rosa, desconfían del «sudaca»; los que miran hacia el futuro y no temen a las palabras, no les asusta el genocidio ni etnocidio y ven al sudaca con ojos fraternales y no de madre resentida, aceptan la denominación de «América latina», en primer lugar en nombre del derecho de cada cual de llamarse como mejor le plazca, como apuntaba en una ocasión el presidente de la Junta de Extremadura, Juan Carlos Rodríguez Ibarra. Estos son los que cuando se trata de hablar de América, dan la palabra a los propios latinoamericanos, convencidos de que para poder leer con más serenidad la historia de nuestras relaciones hay que comenzar por bajar a los conquistadores de sus caballos. Me reconocí en esta visión. Sólo a partir de ella es posible formular un proyecto de futuro que permitía reencontrarme con los otros vástagos de esos abuelos, que salieron de Extremadu-

ra, en los albores del siglo XVI, para fundar Santiago del Nuevo Extremo, donde yo nací. La única síntesis posible, donde podemos compartir nuestras tradiciones, es aquella que sin olvidar los dramatismos de la historia ni domesticar el lenguaje cuando nos referimos a sus episodios más violentos, sin negar ni desvalorizar las otras tradiciones, que forman por igual la identidad americana, valoriza lo común y, reconociendo la singularidad de nuestra historia y nuestra cultura, abre un diálogo sobre el futuro. Ya lo decían los latinos: «pares cum paribus facillime congregantur».

Así pues, las reflexiones de este libro surgieron poco a poco, con la vida. Incluso el subtítulo nació de forma espontánea. Un día, en un taxi de Barcelona, cuando yo creía imitar el más castizo de los acentos, el taxista me dijo: «Usted no es de aquí.» «No —le respondí, recuperando mi pronunciación original—, soy de América.» «¡Ah!» —exclamó—: «de eso que descubrió Colón...»

IMAGEN E IDENTIDAD

Cuando hace ya muchos años me lancé a un estudio sobre la imagen de América en Europa, al poco andar, me dije que carecería de sentido para un americano —tal vez no para un francés o para un alemán— no desembocar en el tema de la identidad. La alteridad, cuyas peripecias seguimos a lo largo de esa travesía, *América Imaginaria*, se transforma en identidad cuando en nuestro propio mundo, la América real o realizable, la efigie o el cromo creado por la mirada ajena, se integran en la visión de lo nacional o de lo continental. Vale decir, en la visión de sí mismo. En el cómo nos vemos. Desde antiguo los latinoamericanos son conscientes de esta estrecha relación. Gabriel García Márquez, en el discurso con que a fines del ochenta y dos recibió el Premio Nobel, comenzó refiriéndose a las imágenes fabulosas de Pigafetta y a los cronistas, para terminar hablando de lo ardua y sangrienta que era la búsqueda de la identidad propia del latinoamericano. Según él, la incomprensión profunda que Europa manifiesta en las figuraciones que se hace de América expresa el tamaño de nuestra soledad.

La lucha contra esta representación ha significado siempre una afirmación del ser americano. Mucho antes de García Márquez, en el siglo XIX, Carlos Calvo, intelectual argentino, que representaba entonces al Paraguay frente al gobierno de Napoleón III, se quejaba de la ignorancia del Viejo Mundo en todo lo que ocurría al otro lado del Atlántico. Entre las causas de este desconocimiento, mencionaba la superficialidad con que se enseñaba en Europa la historia y la geografía de América, los relatos fantásticos de algunos viajeros, desfiguradores de lo existente, y la falta de una política seria para América latina. Un ejemplo elocuente y candente, le parecía el discurso que Thiers acababa de pronunciar el 26 de enero de ese año (1864) en el Parlamento, criticando la intervención francesa en México. No porque la rechazara, sino porque pensaba que una política severa sería más adecuada para tratar a esas repúblicas anárquicas y bárbaras «a las que se tiene la complacencia de llamar la raza latina».

Tal vez es en el tópico de la barbarie donde mejor se manifiesta la relación entre imagen e identidad. Decía el sociólogo italiano Vilfredo Pare-

to: la «barbarie no hace sino continuar la idea de Aristóteles de la servidumbre natural. El espíritu civilizado considera que es justo y provechoso que unos pueblos manden y que los bárbaros obedezcan». De este axioma se deducen una serie de valores. Por ejemplo, cuando el civilizado defiende su patria, el belga, el francés o el inglés, es un héroe, pero cuando el africano osa hacer lo mismo contra estas naciones, es un rebelde y un traidor. La idea de civilizar legitima a través de la noción de bárbaro el colonialismo, y niega al colonizado hasta la posibilidad de tener valores nacionales.

Otro de los ejemplos probatorios de hasta qué punto una imagen se hace ipsidad es el de Ariel y Calibán, personajes que después de reflejar el primitivismo pasan a convertirse en símbolos del ser latino o a encarnar roles de clase, llegando a emblematizar el imperialismo y el colonialismo.

El tema es vasto y complejo, porque la identidad está estrechamente unida a la noción de cultura, y ésta no es fácil de precisar. En *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, Kroeber y Kluckhohn analizan más de doscientas definiciones. Alain Finkielkraut, comentando las ideas de Benda en *La trahison de clercs*, señala que lo que marca la Edad Moderna es la trasmutación que él ve en el paso del concepto de *la* cultura al de *mi* cultura. Y *mi* cultura no es otra cosa que la idea de identidad como lo especifica el propio Benda: «La cultura; el dominio donde se desarrolla la actividad espiritual y creadora del hombre. Mi cultura: el espíritu del pueblo al que pertenezco y que impregna a la vez mi pensamiento más profundo y los más simples gestos de mi existencia cotidiana.» Esta segunda significación es un legado del romanticismo alemán: el *Volksgeist*. La idea de genio nacional (Volksgeist, aparece en 1774 en el libro de Herder: *También una filosofía de la historia para la cultura de la humanidad*) como radicalización de las tesis del *Espíritu de las Leyes*. «Diversas cosas gobiernan a los hombres» —escribía Montesquieu—, «el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de cosas pasadas, las costumbres, las maneras, el resultado de todo lo cual es la formación de un espíritu general»; y Herder concluía «todas las naciones de la tierra —las de más alta alcurnia al igual que las más humildes— tienen un modo de ser único e irreemplazable...».[3]

En el entramado de esta relación se puede hablar de identidades nacionales y continentales, de filiaciones regionales, de grupos sociales, de clases... Y no falta quien crea más en ésta que en la otra. Ya decía, en el siglo pasado, Larra que no hay costumbres nacionales, sino de clases: que un rico español se parece más a un rico inglés que a un español pobre.[4] Si hay identidades populares, que se vislumbran en la vivencia cotidiana, en determinados valores, en un lenguaje, en gestos de carácter, en una música, un folclore..., hay igualmente otras de las oligarquías y de las burguesías emergentes... Se puede estudiar la identidad en el discurso intelectual, o pesquisarla en el cada-día. Se puede decir también que existen identidades atribuidas e identidades reivindicadas, ambas asociadas a la imagen. Atribuidas, son las impuestas al Nuevo Continente, y a través de las cuales se busca legitimar una política colonial o establecer una hegemonía. Estas identidades van desde las míticas,[5] hasta las más contemporáneas de la latinidad y la hispanidad. A ellas están asociadas numerosas mixtificaciones, vigentes en diversos tópicos: «tropicalismo», «barbarie», «neomundismo», o «pueblo joven».

3. Cf. Finkielkraut, Alain, *La defaite de la pensée*, París, Gallimard, Folio, 1987, p. 16.
4. Larra, Mariano José de, *La educación de entonces*, Madrid, 1834.

Las identidades impuestas son a menudo asumidas por las clases dominantes. Fundan su sistema de prestigio, justamente, en desarrollar una «identidad exótica», en su *depaysement*, en ser culturalmente extranjeras en su propio mundo. En ser el «criollo exótico» de que hablaba Martí, o lo que Antonio Caso y Franz Tamayo han llamado «bovarismo exótico» y «bovarismo filosófico», haciendo uso de Flaubert para indicar al que se da a sí mismo una personalidad ficticia, viviendo en contradicción con su naturaleza y con el mundo circundante. A la vez que estas clases reivindican para sí lo europeo de dichas identidades, lo «positivo», proyectan sobre el pueblo los estereotipos más negativos que arrastra la imagen de América acuñada en Europa o en los Estados Unidos. A través de esos estereotipos desvalorizantes, legitiman su «superioridad», apoyándose en el imaginario social. Al campesino y al obrero se les comprende por la metáfora del somnoliento y perezoso peón de sombrero ancho y letárgico, mientras las élites se reconocen como los europeos de América: el suizo, el prusiano, el inglés... Recomponen el sistema jerárquico en torno a representaciones de colonización y dominación, de la misma manera que el sistema colonial español se montó sobre las «castas». Reproducen la «guerra de colores», transformada en un sistema de clases.

Distánciase las clases dominantes de las visiones negativas de América a través del bovarismo: «somos los suizos de América», decían los uruguayos. Comentaba un viajero francés de los años treinta: «Se tiene la impresión de que muchos de ellos, sobre todo en las clases superiores, están mal arraigados en el Nuevo Mundo.»[6] Error: están muy bien arraigados, pero su «extranjería», conservada cuidadosamente de generación en generación, es su poder, de ella procede su prestigio en un continente acomplejado por no ser totalmente europeo. Las clases que siguen repitiendo con Alberdi: «la patria es Europa», se sitúan, dentro de la realidad nacional, como «bwanas» en una posesión colonial. Mariátegui constataba que este distanciamiento entre las imágenes de las clases tenía terribles consecuen-

5. En *América imaginaria* nos referimos a ellas a propósito de la Atlántida y de las Hespérides.
6. Siegfried, André, *América latina*, Santiago de Chile, Ercilla, 1935, p. 30.

cias, pues permitía extremar al máximo los sistemas de explotación, que se regodeaban en la reproducción de estereotipos bien precisos: «el indio está acostumbrado a la miseria», «siente menos el dolor», «casi no necesita comer».

Los propios intelectuales pagan tributo a esta visión.

Es una afirmación corriente en Europa, y que cita en su discurso del Nobel Gabriel García Márquez, decir que si América tiene literatura, no se la puede tomar en serio ni en sus tentativas de cambio social ni en su pensamiento. La idea viene del esquema de la historia por etapas, en el cual se sitúa al continente, por nuevo, en un lugar bien preciso: en la etapa heroica, debajo de la civilizada y detrás de Europa. El esquema se remonta a Giambattista Vico (1668-1744) y permitía (permite) reconocer el valor de la literatura exótica, como expresión paseísta del vigor bárbaro, mientras se sigue creyendo en la superioridad europea, pensando que sólo a ella le corresponde la «ratio», que confunde con *su* espíritu cartesiano.

Conversando un día con un colega francés, especialista de pocas lecturas y juicios altaneros, se puso violento cuando empezamos a hablar del pensamiento y la filosofía latinoamericanos, para afirmarme con una sonrisa sobradora que en América no había ni podía haber filosofía. Muchas otras conversaciones anecdóticas me han confirmado lo generalizado de esta opinión (entre los europeos y entre los propios latinoamericanos). No ha faltado incluso quien me afirmara que «los latinoamericanos no necesitaban pensar». Inconscientemente, mis interlocutores reproducían un estereotipo interiorizado del eurocentrismo, que ha hecho la gran repartición entre la razón, patrimonio específico de Occidente; y lo irracional o no-racional —que puede ser el «realismo mágico» o lo «real maravilloso», lo literario, pero jamás lo filosófico— como lo propio de las sociedades no-occidentales. Desgraciadamente, y más que a menudo, es ésta la óptica con que se estudia América. Uno quisiera saber si en el campo de la ciencia no se ha producido una «cosificación» de América; es decir, si ésta no ha sido valorada únicamente como cosa u objeto del campo de estudio, de donde los intelectuales pueden sacar un curriculum, pero no en cuanto mundo humano, creador. Si ahora se acepta que América sea capaz de producir una literatura, reconocimiento por lo demás reciente, les cuesta mucho a los europeos concebir que sea también capaz de un pensamiento. Es la idea biológica de la historia que sigue funcionando. Creen que los pueblos jóvenes tienen una vitalidad de adolescentes, lo que les da la capacidad poético-heroica, pero niegan —o al menos dudan— que hayan llegado a la edad de filosofar.

El americano es aceptado como hombre de imaginación, mientras que se desconfía de él como hombre de ideas: filósofo o pensador; o se le adscribe a una condición no menos negativa: la de «generalista». Lo que en un mundo de especialistas permite trivializar sus competencias. El problema, sin embargo, es complejo y está asociado a la identidad. El intelectual

en América latina vive obsesionado por la idea de «hombre culto». Y ser culto implica asumir la instrucción europea: lo lleva a lanzarse a la inmensa tarea de abordar el universalismo; en tanto que el europeo, consciente de su identidad cultural, puede, sin complejos, mantenerse en el marco del saber de la tradición nacional.

La identidad reivindicada está por igual asociada a la imagen. Es una reacción contra los estereotipos negativos; los que rebajan a un grupo social para seguir manteniéndolo al servicio de otro.

Los clisés de «flojera», «siesta», «desorden», y tantos otros que vemos en los medios de comunicación de masas, reproducen constantemente esta imagen. No sólo forman parte de la visión ajena, se proyectan en el interior del cuerpo social. Subyacen en la reflexión sobre la modernidad, asociados al esquema civilización y barbarie. Es entonces cuando la imagen negativa es transferida al pueblo.

Cuán estrechamente se asocian imagen e identidad, lo muestra la forma en que el cambio de visión que se produce con Humboldt y el romanticismo en el siglo XIX abre caminos a la afirmación de sentimientos colectivos: al indianismo, al indigenismo y a la negritud. Un nuevo ejemplo lo da, a comienzos del siglo XX, la valorización del arte no europeo en la estética occidental, cuando la apreciación del «arte negro», y en general del «arte primitivo», pasa de ser arte bárbaro a arte de vanguardia, liberando de sus últimos prejuicios a una creatividad que se desarrollará con los movimientos de la negritud y el indigenismo.

De este modo buscan los sectores dominados una personalidad que los libere del prejuicio de inferioridad, que los identifique y galvanice, desarrollando en ellos una conciencia nacional y continental. Su identidad se levanta contra un sistema asociado a una imagen desvalorizadora. Es la búsqueda de la dignidad perdida, de una personalidad borrada por la figuración manida. Figuración que los presentaba como raza, como masa, pero no como individuos. Como estereotipo, en que todos los negros y todos los indios eran el mismo. No tenían ni personalidad ni rostro, eran simples máscaras en las que se reflejaban los límites de sus posibilidades humanas. Es el cromo del «indio ladino» o la especie del «negro jetón». Romper con estas representaciones ha sido —y es, porque no está terminada— una tarea fundamental en la lucha por la recuperación de la dignidad de estos sectores sociales. Son ellos quienes van a oponerse a la imagen del Nuevo Continente proyectada por las ideologías de la hispanidad o las concepciones «civilizadoras», que todavía se prolongan en las teorías del «occidentalismo cristiano».

América latina vive en una incertidumbre de identidad, de denominación. Diversos sectores se identifican con distintas imágenes culturales. La identidad está asociada a una iconografía que expresa los conflictos coloniales y las estructuras sociales y de poder. En este conflicto de identidades se enfrentan los latinoamericanos al desprecio racial, a la discrimi-

nación social e, incluso, al imperialismo cultural que a fines del siglo pasado les sustrajo el derecho a un nombre genérico, el de llamarse simplemente América, obligándolos a subdeterminarse.

Nada mejor para mostrar la dialéctica de este conflicto y el sentido profundo que tiene en América latina el estudio de la imagen y el imaginario, que seguir la huella de los diversos términos a través de los cuales se ha intentado expresar la identidad del continente. Comencemos por señalar que esta angustia gentilicia sólo aparece después de haber transcurrido la mitad del siglo XIX. Hasta entonces el término «americano» se aplicaba, en primer lugar, a los habitantes de las colonias españolas. Oficialmente, americano fue empleado por primera vez para referirse a los estadounidenses en un documento vaticano de mediados del siglo XIX, después de que los Estados Unidos hubieran completado su expansión territorial. Por eso no se puede decir, como lo hace Ventós en *El laberinto de la Hispanidad*,[7] que el término «americano» queda vacante a mediados del siglo XIX: fue invadido, anexado, usurpado, igual que los dos millones de kilómetros cuadrados de que fue desposeído México y que hicieron de los Estados Unidos un continente que va del Atlántico al Pacífico. Es por ello, para no confundir las americanías, que distinguimos entre América latina y América sajona, y utilizamos para llamar a los hombres del norte términos del siglo pasado como yanquis o angloamericanos. Renunciamos, sin embargo, al de saxoamericanos, más reciente, especie de resoplido de jazz, con que los designaba André Siegfried, el viajero francés citado, que pasó rápidamente por América a comienzos de este siglo, autor de un libro igualmente rápido, donde se escuchan los últimos estertores de la latinidad, pero que es notable, porque lo tradujo y anotó Luis Alberto Sánchez. Utilizamos, en cambio, neologismos como el de estadounidenses, usamericano o el adjetivo usaico, porque el gentilicio americano nos pertenece a todos, a los del norte y a los del sur.

En las primeras décadas del siglo XX se replantean los problemas que tienen relación con la identidad nacional. Es la culminación de un proceso de aglutinamiento político que se extiende a lo largo del siglo XIX y llega a su concreción ideológica a comienzos del siglo XX. Se diseñan así los conceptos de mexicanidad, argentinidad, chilenidad, cubanía, bolivianidad, el problema brasileño, etc.

Aparecen estas filosofías vinculadas a la cancelación del positivismo, su concepción de una dinámica universal, y relacionadas con las visiones morfológicas de la historia de Spengler y Toynbee. Sobre todo de Ortega y Gasset, que exploraba el «circunstancialismo». *Las meditaciones del Quijote*, donde reflexiona sobre el «yo soy yo y mi circunstancia», fue una obra particularmente leída en América. El existencialismo va a reforzar esta re-

7. Cf. Ventós, Xavier Rubert de, *El laberinto de la hispanidad*, p. 190, nota 68.

lación hombre-mundo-historia y la idea de lo autóctono a través de las nociones del *Dasein* heideggeriano y el *être-la* de Sartre.

Muchas obras preocupadas por lo autóctono de las circunstancias nacionales y de su destino como pueblo, fueron, sin embargo, publicadas antes de que la influencia de Ortega se hiciera sentir, como oposición a un universalismo; el cual, en la mayoría de sus circunstancias, parecía dar la espalda a América.

Las identidades nacionales no son por el momento el propósito de nuestro trabajo. Tal vez lo sean más tarde. En todo caso es importante dar de ellas una rápida visión, porque se encuentran siempre estrechamente ligadas con la realidad continental. En cada país el tema ha encontrado decididos cultivadores, pero falta una visión de conjunto.

La más tratada ha sido la cuestión de la «mexicanidad». Aparece en los albores de la independencia. *El periquillo sarniento*, primera novela americana, representa ya la afirmación de una «identidad cultural»: por el lenguaje, por la afirmación de una realidad mestiza y por los aspectos del mundo colonial que critica la acción del protagonista. Fernández Lizardi, su autor, se expresó aún con mayor claridad en un famoso *Auto Mariano para recordar la milagrosa aparición de Nuestra Madre y Señora de Guadalupe* (1813). En la obra, que cuenta la presentación de la Virgen al indio Juan Diego, Fernández Lizardi muestra los elementos que se transformarán en emblemas de la mexicanidad: la Virgen protectora de los indios, Juan Diego representando al pueblo...[8]

La búsqueda de lo auténticamente mexicano se profundiza con la revolución. Más que un filósofo, su gran profeta será un artesano: José Guadalupe Posada. Sólo más tarde siguen los «grandes artistas» y los eximios pensadores. Junto a los muralistas, junto con los Rivera, Orozco y Siqueiros, uno de los iniciadores de esta búsqueda es Alfonso Reyes, quien, en 1917, publica *La visión de Anáhuac.* Continuadores son Samuel Ramos y Octavio Paz, con sendas obras, hoy referencias clásicas; *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) y *El laberinto de la soledad* (1950). Y, recientemente, Carlos Fuentes en *Cristóbal Nonato* vuelve, a través de la fábula política, sobre los arquetipos de la identidad mexicana (los tratados por Paz), confrontándolos con el presente y valorándolos frente al futuro.

No faltan en otros países las búsquedas de la identidad nacional. Los

8. Lo mismo se podría decir de otros actores de la independencia. Lafaye muestra cómo fray Servando Teresa de Mier (1763-1822), en su famoso sermón de Guadalupe, asocia el mito religioso a la reivindicación nacional. Véase Lafaye, J., *Quetzalcoatl y Guadalupe*, París, 1974, p. 171 y ss. y p. 257 y ss. El sentimiento es tan generalizado que se transforma con el cura Hidalgo en emblema icónico nacional. Octavio Paz en *El ogro filantrópico*, Barcelona, 1990, p. 27, recuerda que los zapatistas llevaban estandarte e insignia de la Virgen: la realidad que defendían era la nación, como hoy, cuando nuevamente vuelve a servir de emblema a la identidad chicana.

conceptos de esencia nacional, como los de «chilenidad», «argentinidad», «cubanía», «bolivianidad», no son menos evocados que el de mexicanidad.

Planteado por Martí, el «problema cubano» fue reactivado en los años treinta por el grupo «Avance», que lo llevó al arte y la literatura. El más conocido de sus exponentes fue Marinello con *Sobre la inquietud cubana* (1930) y *Americanismo y cubanismo literarios* (1932). Pero había sido precedido por Fernando Ortiz en dos ensayos: *Entre cubanos* (1914) y la *Decadencia cubana: conferencia y renovación patriótica* (1924), a más de una obra notable de Jorge Mañach (1898-1961), *Indagación del choteo*, que estudia, como un rasgo del carácter cubano, el choteo, la burla, el pitorreo o la cargada, como se llama en otros países el tomarle el pelo a la gente y que, a menudo, tiene por función la de hacer irrisorio el poder.

En Brasil, la Semana de Arte Moderno de febrero de 1922, que reconcilia la tradición con la modernidad, va a plantear la afirmación de lo brasileño en el arte. Sus vectores son el «movimiento antropofágico» con Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral, más el «negrismo» de Cavalcanti y la pintura social de Portinari. Espíritu semejante se encontraba en el pensamiento de Graça Aranha (1868-1931) sobre la identidad mestiza. Punto de partida de una nacionalidad, que debe crear una causa nueva con la cultura europea, los elementos de la tierra, de las gentes y del «salvajismo inicial». Ser brasileño es verlo todo como brasileño, tanto la vida como la civilización extranjera.[9]

Pedreira (1899-1939) define «lo portorriqueño» en su *Insularidad* (1934), y René Márquez lo reconoce, a través de las nociones de «aplatanado» o «ñangotado» (actitud en cuclillas que evita los golpes del colono), en *El portorriqueño dócil*, sin olvidar el «burundanga» de los poemas de Luis Palés Matós.

Antonio Cuadra afirma en *El nicaragüense* (1969) la tendencia universalista de éste, probablemente pensando en Rubén Darío, y Cardosa Aragón denuncia en *Guatemala, las líneas de su mano* la guatemalidad folclórica que no es sino «plumas de guacamayo» y busca al guatemalteco en lo mestizo.

La argentinidad es un tema de la «generación parricida», crítica de Sarmiento. La tesis fundamental es que la generación civilizadora habría dejado intacto el orden colonial; a lo más habría cambiado un centro de poder por otro. No niega el pasado, pero afirma que no tiene por qué seguir siendo. Si esta generación la dominan Borges y Ezequiel Martínez Estrada con su magistral *Radiografía de la pampa* (1932), pertenecen por igual a ella Héctor Murena, *El pecado original de América* (1954), Eduardo Mallea, Gino Germani y Hernández Arregui. La generación había sido anunciada por Ricardo Rojas (1882-1957), quien, a comienzos de los años veinte, propugna un nacionalismo cultural, síntesis de lo hispánico, lo indio

9. Cf. Aranha, Graça, *O espirito moderno*, Río de Janeiro, 1925.

y el inmigrante reciente. Todos estos componentes, fundidos en el entorno americano, crearían la «argentinidad».

En Perú, la visión indigenista de Haya de la Torre y Luis Alberto Sánchez fue resituada dentro de una concepción marxista por Mariátegui y reivindicada desde la perspectiva del mestizo por Arguedas. Mariátegui (1895-1930), en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, desborda la realidad nacional, como veremos al hablar de él a propósito de la idea de *Indoamérica*.

Muchas de estas búsquedas van a conocerse en la literatura y en el arte con el nombre de «telurismo»: la idea de penetrar hasta lo más íntimo de cada país. En Chile el telurismo encontró cultores en Pablo Neruda, Pablo de Roca y Gabriela Mistral; pero careció de filósofos, como ha carecido de filosofía el tema de la identidad chilena. La mirada sobre el chileno ha sido filosofía para los poetas, sociología para los novelistas y panfleto para muchos. Los escritores trataron sobre todo de penetrar las clases sociales o se perdieron en la geografía. Ejemplo son *El roto* y *La señorita Julia* de Edwards Bello, *Chile una loca geografía* de Benjamín Subercaseaux, *Presencia de Chile* de Luis Durand, *Chile y los chilenos* de Cabero. Panfleto es el libro de Palacios, *La raza chilena*, que muestra una visión racista del país, asociada a una idea de civilización que resultaba una verdadera caricatura de Sarmiento. Notable fue en los años de la dictadura una serie de libritos que planteaban el tema de la identidad como una forma de resistencia cultural. Entre los más interesantes figuran José Sasia: *Manual de urbanidad para piruleros* y *Manual de urbanidad para festivaleros* y Pablo Huneus: *Nuestra mentalidad económica, Lo comido y lo bailado*, y *La cultura huachaca*.

Es en Bolivia, estrechamente asociado a la influencia de la *Decadencia de Occidente* de Spengler, donde el «telurismo» va a encontrar su filósofo: Guillermo Francovich. El habla de la mística de la tierra queriendo decir que la influencia del paisaje (andino, cósmico) da al hombre una característica excepcional. La cultura, así, no sería sino expresión de lo telúrico. Algo que en literatura desarrollarán Lezama Lima y Carpentier.

El telurismo resulta útil para precisar una posición cultural autónoma, para hablar de descolonización e identidad, pero de hecho se asocia a expresiones criollistas y folclorizantes y a un determinismo geográfico. La cultura, se dice, no sería más que expresión formal de lo telúrico. Esta noción conduce, por otra parte, a reconocerse en la pura naturaleza americana, como lo afirmaba Hegel cuando decía que América no tenía historia.

A América la interrogaremos en sus obras para que nos hable de identidad. Nuestras referencias van de lo americano a lo americano con digresiones por el pensamiento europeo cuando éste nos interpela. Creo, como Bello, que hay que volver sobre nuestros autores para pensar nuestra realidad. Son muchos los ensayos que se han hecho en sentido contrario, como el de elegir una teoría o un autor y, tras declararse comteano, marxista o

gramsciano, desarrollar el esquema, adaptando la realidad a la horma de ese zapato. Es la historia del alumno de filosofía que sólo había estudiado a Platón y que, al preguntarle el examinador por Kant, afirmó: «Para entender a Kant hay que compararlo con Platón.» Después de media hora de brillante perorata sobre Platón, el examinador le preguntó: «¿Y Kant?» «Bueno, pues, Kant no dice eso...» Así quedan a menudo los pensadores y los políticos que defienden ideas ajenas y cuyo sistema referencial depende de realidades filosóficas, políticas y económicas de otros países. Cuando la historia, dando uno de esos brincos que prueban que es humana, les quita el piso, entonces no ven otra alternativa que el coraje del capitán: hundirse con la bandera al tope, pero la bandera tampoco es propia.

Digo que creo, como lo dice Bello en un artículo publicado en 1848 en *El Araucano*, «Autonomía cultural de América», que hay que volver sobre nuestros autores, si no el crédito que damos a la palabra ajena valorada por un carisma particular que atribuimos a la cultura europea seguirá siendo un signo de nuestra mentalidad colonizada:

> Es una especie de fatalidad la que subyuga las naciones que empiezan a las que las han precedido. Grecia avasalló a Roma; Grecia y Roma a los pueblos modernos de Europa, cuando en ésta se restauraron las letras; y nosotros somos ahora arrastrados más allá de lo justo por la influencia de la Europa, a quien —al mismo tiempo que nos aprovechamos de sus luces— deberíamos imitar en la independencia del pensamiento...
>
> Es preciso además no dar demasiado valor a nomenclaturas filosóficas: generalizaciones que dicen poco o nada por sí mismas al que no ha contemplado la naturaleza viviente en las pinturas de la historia y, si ser puede, en los historiadores primitivos y originales. No hablamos aquí de nuestra historia solamente, sino de todas. ¡Jóvenes chilenos! Aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia del pensamiento. Bebed en las fuentes... ¿Queréis, por ejemplo, saber qué cosa fue el descubrimiento y conquista de América? Leed el diario de Colón, las cartas de Pedro de Valdivia, las de Hernán Cortés. Bernal Díaz os dirá mucho más que Solís y Robertson. Interrogad a cada civilización en sus obras; pedid a cada historiador sus garantías. Esa es la primera filosofía que debemos aprender de la Europa.
>
> Nuestra civilización será también juzgada por sus obras; y si se la ve copiar servilmente a la europea aun en lo que ésta no tiene de aplicable, ¿cuál será el juicio que se formarán de nosotros un Michelet, un Guizot? Dirán: la América no ha sacudido aún sus cadenas; se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vendados; no respira en sus obras un pensamiento propio, nada original, nada característico; remeda las formas de nuestra filosofía y no se expropia su espíritu. Su civilización es una planta exótica que no ha chupado todavía sus jugos a la tierra que la sostiene.

¿Cómo es posible que después de sesenta años de sufrirla sea un francés quien les enseñe a los argentinos lo que es la dictadura militar? Parece otra versión del filme de Puenzo: *La Historia oficial*. En *El pecado original de América*, Murena se refiere a esta falta de originalidad: «Acostumbrados desde hacía mucho a tragar pensamientos ya hechos, nos habíamos olvidado de la inaudita valentía que significa pensar por uno mismo... Y, como todos los que hemos sentido miedo en seguida nos tornamos fraudulentos, pretendimos arreglar la cuestión baratamente. Leyendo y leyendo, acumulando conocimientos tal cual habríamos acumulado dinero. Pero el caso es que los conocimientos no son *cultura*, y que la cultura, el pensar sobre las cosas, el adueñarse de ellas mediante el propio pensamiento, es *tan necesaria* para el hombre como la comida... No debemos sorprendernos entonces de haber contraído el ansia de los ilegítimos, el frenesí de la lectura, la angustia de la erudición. Los falsos linajes se alimentan de confirmaciones.»[10]

Ya comienza a ser una tradición demasiado vieja y manoseada la de hablar con lengua ajena cuando se habla del propio país. ¿No se sirvió Sarmiento de los relatos de un inglés para describir las regiones de Argentina que no conocía? En esto es Bello, pese a su reputación de timorato, quien resulta más decidido y osado. Apunta a la superficialidad de esos relatos hechos de observaciones ligeras y de segunda mano. Por eso prefiere Bernal Díaz a Solís y Robertson. Lo mismo sigue ocurriendo, ciento cincuenta años más tarde, con la visión que de nosotros reproduce Europa, por igual en la llamada literatura científica, que en el periodismo o en los mass-media. Lo peor es que le damos crédito, olvidando que, a menudo, el saber de los «especialistas» sajones, galos o germanos termina donde el nuestro comienza: en el aprendizaje de la lengua.

10. Murena, Héctor, *El pecado original de América*, Buenos Aires, 1954, p. 121.

LOS CUATRO ABUELOS

Hacia el año 1608, en una bahía de Cuba, recogieron a unos pescadores que decían haber sido salvados de una tempestad por una pequeña imagen de una Virgen mestiza. La instalaron en las minas de cobre no lejos de Santiago de Cuba y la tradición cuenta que, desde entonces, se apareció a tres hombres que llevaban el mismo nombre: Juan Indio, Juan Negro y Juan Español. Es decir a tres de los abuelos de Nuestra América. El cuarto llegó más tarde: Juan Inmigrante.

Nicolás Guillén habla en un poema del abuelo negro y el abuelo blanco. Tenía razón referido a Cuba, donde el indio desapareció rápidamente después de la llegada de los españoles y prácticamente no dejó huella cultural. Debería haber agregado, quizá, otro abuelo del pueblo cubano, minoritario pero existente, el asiático. En cada región de América esto de los abuelos es algo diferente. En realidad, si hablamos de ellos para indicar nuestras raíces tendríamos que mencionar cuatro. Por orden de llegada: el indio, el español, el negro y el inmigrante, último en sentar sus reales en «Nuestra América», a partir de la segunda mitad del siglo XIX. El bastardaje, o el mestizaje cultural y étnico si se quiere (si se estima que la palabra bastardaje es peyorativa), recoge en proporciones diferentes el componente de estos cuatro abuelos. En algunas regiones éste es más fuerte que aquél. En otras parece haber faltado alguno de ellos. La verdad es que los cuatro, en distintos grados, están siempre presentes en nuestra sociedad, en nuestra cultura y en nuestra identidad. Hay, por cierto, países donde se siente más fuerte el ascendiente indio, a otros les late más el negro. No faltan los que se creen puro español. ¡Ilusiones! Ahí están los cuadros del mestizaje colonial para mostrar cómo por toda nuestra sociedad fueron dando vueltas estos abuelos. Finalmente está el inmigrante: el abuelo tano, bachicha, gallego o ruso... Llegaron con una mano por delante y otra por detrás. Venían a «hacer la América», ¡y la hicieron!, pero no como pensaban. La hicieron haciéndose ellos americanos. Con humor se alude a la desigual repartición de estos yerbajes genealógicos (no faltan los arribistas que quieren hacernos creer que se trata de árboles), cuando se repite que el mexicano desciende de los aztecas, el peruano de los incas y el argentino

del barco. En la medida que subimos en la escala social o que los países se desarrollan, uno tiende a olvidar a los abuelos indio o negro. Gilberto Freyre tuvo que escribir un libro para convencer a los brasileños de que descendían de negros.

La vida humana, dice Ortega, es un gerundio. Es decir una forma progresiva: un estar siendo, y no un participio pasivo. La identidad, como la vida, es un gerundio, un continuo hacerse del ser. Una ontología, cuyo estudio compete a esa rama del pensar llamada antropología filosófica.

Por identidad vamos a entender un «ser del hombre». No el ser en sí, sino la situación del ser, precisada en el tiempo y en el espacio. Fundamentalmente el ser colectivo: ser de América, ser nacional, ser social... El hombre histórico definido por el conjunto de conceptos y representaciones que otorgan sentido a lo americano, lo nacional o al grupo social.

Siempre ha sido un problema para nosotros poder identificarnos. Saber cómo nos llamamos. Desde que, a comienzos del siglo XIX, el nombre de América deja de tener un sentido general para pasar a designar sólo a los Estados Unidos, los que vivimos al sur del Río Bravo nos encontramos en busca de nuestros papeles de identidad. Somos una especie de exiliados en nuestro propio continente. Ya lo constataba Humboldt en el suplemento agregado a la edición del *Ensayo político sobre la isla de Cuba.*[1] «Para evitar las circunvoluciones fastidiosas» —decía— «pese a los cambios políticos ocurridos en la situación de las colonias, yo continúo describiendo en esta obra los países habitados por los españoles-americanos con la denominación de América Española. Nombro Estados-Unidos, sin agregar de la América septentrional, a los países de los anglo-americanos, bien que haya otros Estados-Unidos, formados en la América meridional. Es molesto cuando se habla de pueblos que desempeñan un papel importante en la escena mundial, y no tienen nombres colectivos. La palabra "americano" no puede seguir siendo aplicada únicamente a los ciudadanos de los Estados Unidos de la América del Norte, y sería deseable que esta nomenclatura de naciones independientes del Nuevo Continente pudiera ser fijada de una manera a la vez cómoda, armoniosa y precisa.»[2]

Si el problema de la identidad se plantea como denominación a partir del siglo XIX, como cuestión social se genera con la llegada misma de los europeos. En efecto, la aventura de América comienza con grandes rupturas de identidad. La formación de la nueva sociedad implica un extrañamiento masivo en varias direcciones, un *Verfremdung* o un *dépaysement* dirían expresivamente alemanes o franceses, y cuando uno se asoma al diccionario, ve cuánto acomoda el término extrañamiento a nuestra historia. Tanto, que le conviene en todas sus acepciones. Extrañamiento porque implica destierro, aunque extrañamiento paradójico, porque ese destierro es en su propia tierra. Ver lo propio como ajeno es una característica de nuestra colonización: se ha visto durante las dictaduras militares que los ejércitos han actuado en sus propios países como tropas de ocupación. Extrañamiento en todos los sentidos: porque significa romper la comunicación, representa la extrañeza frente a lo que estaba ocurriendo, el sentimiento de novedad de lo inhabitual, el sentirse bruscamente feo y reprendido, pero también el deseo de rehuir y negarse a hacer lo que se exige. Así, si extrañamiento es fundamentalmente pérdida de identidad, producto de la idea de hacerse forastero en sus propios pagos o del hecho de cambiar brutalmente de cuadro físico o cultural, del choque que este sentimiento implica, nace el deseo de redefinir el ser. Por ello, de la resistencia que esta misma noción implica resulta la búsqueda de una nueva identidad. En este sentido la identidad de los vencidos está desde sus orígenes asociada a la revuelta y a la rebelión.

A diferencia de los chinos que, después del triunfo de cada horda invasora, cambiaban poblaciones enteras de territorios, los españoles se limitaron simplemente a transformar las poblaciones autóctonas en extranjeras, a convertir a los hombres en extraños en su propio mundo. De un día para otro, de hijos de la tierra, pasaron a ser intrusos que debían comportarse como los nuevos dueños de casa lo exigían. Para ser aceptados tuvieron que renunciar a ser quienes eran y ser como los advenedizos, los conquistadores, les exigían que fueran: indios, católicos, súbditos del rey, ladinos...

Para someter al aborigen, la política del colonización tuvo por función borrar la cultura originaria.[3] Esto se expresaba en los dos grandes temas del discurso del conquistador: civilizar y evangelizar. Declarados los fines, ellos implicaban obligar a los naturales a cambiar su forma de vida, su modo de producción y su cultura, porque la evangelización se hacía,

1. Cf. Humboldt, Alexander von, *Supplément qui renferme des considérations sur la population, la richesse territorial et le commerce de l'archipel des Antilles et de Colombie. Essai politique sur l'île de Cuba*, París, 1826, 2 vols.

2. El nombre ha sido monopolizado a tal punto en el siglo que, incluso en quienes podrían tener más interés en mantenerlo como expresión de la unidad del continente, encontramos declaraciones señalando que debe reservarse exclusivamente a los Estados Unidos. Así lo constata con tristeza, al hojear un periódico de Cataluña, el historiador Carlos Pereyra, uno de los más devotos admiradores que España encontró en México. Cf. *La obra de España en América*, Madrid, 1920, p. 315.

3. Cf. Rojas Mix, *La plaza mayor*, y la obra reciente de Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire* que estudia la aculturación, cultural y religiosa, en México entre los siglos XVI y XVIII. Lo que Robert Ricard llamó la «conquista espiritual», en realidad, no es otra cosa que la política de sustituir una cultura por otra. Gruzinski muestra lo que representa, por ejemplo, la introducción de la escritura alfabética que, paradoja de la colonización, a la vez que niega el pictograma original, permite salvar las tradiciones. Pone en claro cómo el imaginario es invadido por el cristianismo, pero también la resistencia cultural que éste sufre; cómo lo cristiano es recuperado por lo indígena en el sincretismo. El ejemplo de Guadalupe-Tonantzin es el más conocido, pero hay muchos otros. Cf. igualmente sobre este punto Rojas Mix, «El ángel del arcabuz», donde nos referimos a la función de aculturación del barroco.

según lo expresó Unamuno: «a cristazos». Cristo no podía convivir con los antiguos dioses ni con el «arte» que los encarnaba. Los aztecas, los incas, los aymará... no sólo debieron utilizar otro lenguaje para comunicarse, sino que incluso debieron adoptar nuevas formas para expresar su sensibilidad. De ahí nació el colonialismo cultural. Debieron aprehender un nuevo espacio para representar al mundo, un espacio donde el dominio de la perspectiva europea los obligaba a negar el tiempo y a sacrificar la historia a la anécdota, donde los seres figuraban un instante apenas, porque se encontraban en un único momento de su existencia. Ellos, que estaban acostumbrados a narrar y a ver desplazarse los personajes de sus códices y frescos. Ellos, para quienes la imagen era escritura, se convirtió ésta en decorado. Ellos, para quienes la imagen era realidad, el dios mismo, con el cual comunicaban y a quien incluso podían convencer, porque los necesitaba para alimentarse con sus sacrificios, tuvieron que pintar y esculpir para otro dios, para reverenciarlo y transmitir sus enseñanzas y sus emociones místicas. Hicieron imágenes para obedecer y no para mandar. ¡Obedecer además a un dios vencido! Debieron abandonar sus personajes de rostros serpentígeros y colores simbólicos para adoptar la belleza barbuda y la piel rosada, que el arte debía imitar, no del hombre, sino del conquistador.

Todo esto les fue impuesto por los recién llegados, por los hombres de acero, los de hábito, y por las ciudades que construyeron y a las cuales fueron llevados.[4]

Sólo los nuevos rostros podían hablar de dios. Para ser indios tuvieron que dejar de ser aztecas; para ser súbditos, cesar en la obediencia a sus reyes. No ser más quienes eran. Toda su cultura les fue negada de un golpe de espada y en un auto de fe monumental fueron quemados sus códices, se desbarataron sus ciudades, se arrasaron sus templos y se les prohibió bajo pena de muerte volver siquiera a pensar en sus dioses, inclinarse ante ellos, volver a trazar el perfil de sus narices desmesuradas o sus ojos circulares. Y la independencia no resolvió ninguna de estas incertidumbres. Al contrario, creó otras nuevas, al definir límites y fronteras que separaron brutalmente a pueblos que se sentían uno desde la alborada de los tiempos: los guaraníes fueron repartidos entre Paraguay, Argentina y Brasil; los aymarás entre Bolivia, Perú y Chile; los mapuches entre Chile y Argentina, como los onas y los yaganes; los quechuas fueron declarados ciudadanos del Perú, Bolivia, Argentina y Chile; los lacandones se dividieron entre México y Guatemala... El indio, como se le llamó desde entonces para consumar la negación, tuvo que olvidar quién había sido, sin llegar tampoco a saber quién era. En la cordillera de los Andes, cuando alguien pregunta: «Tú, ¿eres indio?» Responde: «¿Yo, patroncito? No, soy campesino. Indios son los que están más lejos.»

4. Rojas Mix, Miguel, *La plaza mayor*, Barcelona, Muchnik, 1978.

Colón murió convencido de haber llegado a Asia, a Cipango y a Mago, de haberse aproximado a Catay y descubierto las Indias por la espalda. El error de brújula de Colón y su resistencia a romper los esquemas de la simetría trina, pensar que podía haber un cuarto mundo, crearon el primer problema de identidad. Reconocidas las nuevas tierras como Indias, los conquistadores que siguieron al navegante obligaron a los naturales a llamarse indios. Así dejaron de ser abipón, aimará, apache, araucano, auca, azteca, bayá, botocudo, ciaguá, calchaquí, calchín, calpul, caluma, camahua, canaco, caracará, caracas, carajá, carapachay, carapacho, cariaco, caribe, cario, cataubas, cayapa, cayapo, cayeté, chaima, charca, charrúa, chibcha, chichimeco, chontal, chuchumeco, chuncho, cocama, comenche, coronda, gandul, guaraní, iroqués, mapuche, maya, omagua, orejón, párparo, patagón, payagua, puelche, quechua, querando, quiché, quichuá, siux, taino, tamanaco, tapuya, tolteca, tupi o yumbo. Así perdieron su identidad cultural y tribal, identificándose con el bárbaro: mismo nombre, mismo rostro, misma barbarie.

Porque los indios nunca han existido en América si no es en la imaginación del europeo. La identidad del indio no es otra cosa que una imagen impuesta. Ni un nombre racial ni tribal; simplemente la designación del vencido.

Incluso a los etnólogos que intentan una precisión antropométrica les resulta difícil cerner el concepto de indio.[5] Para Arguedas, la cultura que llamamos india es el resultado de un largo proceso de evolución y cambio. Su noción de indio es dinámica. Indio es el producto de la «transculturación».[6] En efecto, experiencias realizadas en Brasil entre los niños terêna demuestran que ellos no se identifican como indios. La imagen del indio es más producto de los medios de comunicación de masas que real. El indígena, según su condición, será llamado pongo, aparcero, etc.[7] Por otra parte, la idea de indio es frágil; quien se aleja de su comunidad, a trabajar a la mina o a la ciudad, se convierte en «cholo» en el Perú y pasa a formar parte de un estrato desconcienciado.[8] El progreso va destruyendo al indio tribal y transformándolo en indio genérico. Es lo que ocurre con el avance de las carreteras en Brasil. Es el indio genérico del cual habla Darcy Ribeiro; indio que a poco se hace «cabloco»: indio que piensa como blanco. Agréguese a esto el deseo de muchos gobiernos de «blanquear» el país.[9]

Lo que hizo al indio fue la opresión, dice un historiador guatemalte-

5. Fabregat, Esteva, *El mestizaje iberoamericano*, Madrid, Alhambra, 1988, p. 3.
6. Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 2.
7. Colombres, Adolfo, *La colonización cultural de la América indígena*, Quito, 1976, p. 39.
8. Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Cuba, 1986, p. 113.
9. Colombres, Adolfo, op. cit., p. 213 y pp. 271-272.

co.[10] En una monumental obra de la O.I.T., *Indigenous Peoples,*[11] indígena se define por «indigente», y Oscar Lewis parece inclinarse por esta definición cuando habla de «cultura de la pobreza».[12] Y tal vez éste sea el fondo del llamado «problema indígena». Los indios son un producto del régimen colonial y de un sistema de explotación. El indio surgió con la conquista, comenzó a existir cuando los habitantes de las antiguas civilizaciones precolombinas o los antiguos pueblos y tribus dejaron de ser culturas para transformarse en castas dentro del sistema español.

Gonzalo Aguirre Beltrán, uno de los directores del Instituto Nacional Indigenista creado en México por la revolución, dice que «el término indio, impuesto por el colonizador español, nunca determinó una calidad étnica, sino una condición social; la del vencido, la del sujeto a servidumbre, por un sistema que lo calificó permanentemente de rústico, de menor de edad».[13] En realidad nunca ha habido indios, sólo marginados. Es la alteridad del dominador. Frente al progreso: el pasado de la humanidad. «El indio es el otro» o «el indio es el pasado», son afirmaciones implícitas en innúmeros discursos.

En general, todas esas precisiones antropológicas evitan hablar de indio biológico. La Segunda Guerra Mundial, la UNESCO y Levy-Strauss desterraron el concepto de raza de la ciencia. ¡Y con razón! Pero lo que es menos cierto es que no sigamos percibiendo al indio como una raza. Su estereotipo icónico es fundamentalmente racial y en el lenguaje corriente es la dimensión racial la que prevalece en la valoración. Se dice «es puro indio». En Guatemala es una frase frecuente: «Es un *ixto* (muchacho en cackchiquel) feo, negro y espinudo, ¡puro indio el fregado!» De un médico guatemalteco muy conocido se comentaba: «Era puro indio, pero no lo

10. Martínez Páez, Severo, *La patria del criollo*, Guatemala, 1971, p. 568.

11. *Indigenous peoples*, Ginebra, O. I. T., 1953.

12. Lewis ve la «cultura de la pobreza» reforzada en el siglo XX por la huida del campo. Se calcula que en el año 2000 se habrá invertido la relación existente a principios de siglo entre población rural y urbana: 70/30. Lewis afirma: «Bajo las condiciones de masificación de la miseria el individuo se aferra a cualquier forma de seguridad. La religión es un refugio», lo que lo ha hecho ser citado abundantemente por los teólogos de la liberación; pero se puede agregar: la identidad, la reivindicación del indio, es otra. Cf. *The children of Sánchez, autobiography of a mexican family*, Nueva York, Vintage Books, 1961, y *La Vida. A puerto rican family in the culture of poverty, San Juan-New York*, Nueva York, 1965.

13. Cf. Aguirre Beltrán, Gonzalo, «¿Ha fracasado el indigenismo?». Aguirre Beltrán vuelve al tema en «Celebración del día Americano del Indio», el 19 de abril de 1971. Allí rechaza las políticas que han negado al indio para reemplazarlo por el campesino. Ya lo intentaron los libertadores y «sumieron al indio en el peonaje de las haciendas o en el aislamiento de las regiones de refugio». Cf. *América indígena*, 1971, v. XXXI, n.º 2, abril, p. 483. Los ensayos sobre el tema son numerosos. Durante años la revista *América indígena* insistió en él. Ejemplo de ello son los artículos de Alfredo Méndez Rodríguez, «Una vez más, qué es el indio», sobre la noción de indio y ladino en Guatemala, y de O. T. Fuller, «Un observador echa una ojeada sobre el indigenismo». Más reciente es la obra colectiva, con numerosos artículos sobre el tema, *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

era porque era médico, y tampoco lo era porque no vivía ni vestía como indígena.»[14]

Por otra parte, el «problema indígena» se presenta en el imaginario del no-indio como una suma de carencias. A menudo son expuestas como la naturaleza profunda del indio. En realidad, si existen, no son más que historia. Historia en el sentido de que cuatro siglos de dominación han bloqueado la creatividad y su desarrollo, encerrándolos en una situación servil, por no decir de esclavos. Historia, en la medida que el Occidente ha creado una imagen de desprecio por él, que existe tanto en versión anglosajona como ibérica, pese a las diferencias entre ambas colonizaciones. Visión de infrahumanidad y de impubertad mental, que se reproduce a través de nuestras más castizas expresiones: «hacer el indio».[15] Visión de clase cuando en muchos países los sectores «altos» se refieren a los «bajos» como *indios*, y por la distancia social que se pone entre los unos y los otros. Visión nacional (y más jingoísta que nacional), que surge frente a un extranjero: «Me salió el indio», y que se expresa en frases emblemáticas alusivas a la tradición indígena travestida en tradición nacional: «El orgullo de la sangre indígena que corre por nuestras venas.» (¡Siempre que se note lo menos posible!) Visión cosificada agrega Arnold Toynbee cuando se refiere a la visión que el Occidente tiene de ellos: «Cuando nosotros occidentales llamamos a alguien "indígena" (*native*) implícitamente eliminamos de nuestra percepción su color cultural. Los vemos como árboles que caminan, o como animales feroces que infestan el país y con los cuales, ocasionalmente, nos cruzamos. En realidad, los vemos formando parte de la fauna y la flora y no como hombres con las mismas pasiones que las nuestras; y, puesto que los vemos como algo infrahumano, nos parece que tenemos el derecho de tratarlos como si no poseyesen los derechos humanos más ordinarios.»[16]

Por eso, la solución de este «problema», que no existe sino para el occidental, puesto que para el indio lo real es el problema del hambre, de las malas cosechas, de las enfermedades de sus hijos o de un lugar donde vivir..., no es otra que la eliminación de la opresión. Quizá una solución tal cual la veía Mariátegui, en la proletarización del indio y con ayuda de los sindicatos que tendría por función darles una conciencia y una educación proletarias. Quizá una solución en el mestizaje, según creía Arguedas. Quizá una solución encontrada por los propios indios, como lo pretenden los movimientos indianistas.

14. Méndez Rodríguez, Alfredo, art. cit., *América indígena*, 1972, v. XXXII, n.º 2, abril-junio, p. 341 y p. 345.

15. Lewin, Boleslao, *La rebelión de Tupac Amaru*, Buenos Aires, Hachette, 1957, p. 316, dice que el paternalismo del sistema fue institucionalizado al declarar al indio «menor de edad».

16. Toynbee, Arnold, *A Study of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1962, lib. I, p. 152, y Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, cap. I.

* * *

Pero no sólo fueron ellos quienes se encontraron en esta situación, ¿qué decir de la identidad del africano que llega a América? Unicamente es comparable a la del indio. La identidad del esclavo borra todas las otras, la de angola, arará, bañón, bariba, bemba, bran, cachango, cambuta, carablí, congo, embuila, folopo, gangá, golofo, guaza, guinea, luango, mabala, mandele o mandinga, mina, mondongo, nago, popó, quinene, sape, soso, sundi, tari... Todas estas naciones se mezclan al otro lado del Atlántico, desde las Antillas hasta Río. En Brasil, hacia 1870 más de la mitad de la población es negra o mulata.

Al esclavo ni siquiera la identidad familiar le es permitido guardar. Vendidos a diestro y siniestro, separados de sus padres, esposas, mujeres e hijos, eran marcados al fuego cuando querían escapar y quemados vivos cuando invocaban a sus dioses. La identidad del esclavo borró todas las otras. Las diferencias tribales, clánicas, la condición de musulmán o las creencias animistas. Un congo o un dahomeyano se encontraban absolutamente igualados en su nueva condición: la de negro. «Todo mezclado», como dice Nicolás Guillén. En este cambalache son iguales los que en Africa eran señores a los que eran esclavos. Para sus nuevos amos no serán más que negros dóciles o alzados, «tíos Tom» o cimarrones. Estructuras sociales, creencias, ritos, expresiones culturales, todo cae por tierra. No hay identidad, ni colectiva, ni familiar, ni individual. Ni cuando se vende un individuo se vende como tal, se le compra por metros, como «pieza de Indias», y, si el desafortunado no llega al metro ochenta, el comprador tiene derecho a recibir una criatura en compensación: por los centímetros que faltan. Madres, padres e hijos son dispersados a los cuatro vientos. El negro no tiene más familia que su amo. Sólo a escondidas puede seguir practicando sus cultos. En secreto puede guardar algún amuleto. En voz baja puede contar en las noches las historias de la tierra perdida, alternando las de Changó y Obdilá con las aventuras del tío tigre y el tío conejo, para que los niños gocen y aprendan de la inteligencia cimarrona del conejo.

En algunas fiestas los patrones les permiten tocar su música y bailar, les autorizan a salir en desfile cuando es carnaval. La música es una de las expresiones colectivas donde van a encontrar y desarrollar una nueva identidad. La otra, es la rebelión, el cimarronaje que les permite organizarse en quilombos, cumbes o palenques, pueblos libres donde, aunque no vuelven a ser quienes eran, comienzan a ser.

¿Qué quedó de todos esos gentilicios? Más de lo que habría podido esperarse. No sólo las «naciones» donde se recomponían las tribus como murgas de carnaval o escuelas de samba, sino una música, un arte, una literatura oral... Un recuerdo imborrable de la represión y un sentimiento de rebeldía. Y, sobre todo, un problema de identidad: el de la negritud. Angustiosamente fecundo, pues subyace en toda la creación afroamericana.

Tampoco para el europeo la identidad fue evidente. En España, desde la expulsión de los judíos, se crea una verdadera obsesión por la «limpieza de sangre», que alcanza su paroxismo en el siglo XVII.[17] Américo Castro, en un libro célebre, *La realidad histórica de España*, ha rebuscado en las raíces orientales para definir la identidad de lo hispánico. El mestizaje era una realidad muy anterior al descubrimiento. Como el estilo mudéjar, el andaluz o el extremeño que llegaban a América traían atravesado al moro y al judío. Marranos y cristianos nuevos (por lo común se decían «portugueses») pasaron en masa a América. En el siglo XVI se calcula que un 20% de los españoles residentes en Nueva España hubieran podido ser marranos.[18]

Los «criollos viejos» debían probar su limpieza de sangre. Todavía en 1792 se crea en Caracas un colegio de abogados y la primera condición puesta para ser admitido será probar que eran «cristianos viejos, limpios de toda mala raza de negros, mulatos u otras semejantes, y sin nota alguna de moros, judíos ni recién convertidos a nuestra santa fe católica».[19] El criollo no fue reconocido como español y tuvo que luchar por tener el derecho a ser ciudadano completo. Esta condición, descubrió finalmente, sólo la podía obtener con la independencia. Desde su instalación, los conquistadores consideraron tener derecho a las tierras ganadas y miraron con malos ojos a los funcionarios y a las leyes que pretendían resguardar los privilegios del Estado. Las autoridades peninsulares eran consideradas intrusas.[20] En el siglo XVIII, el antagonismo se agudizó como lo constatan las *Noticias secretas de América* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa o los textos de Humboldt. Surgieron entonces los términos de «español peninsular» y «español americano», destinados, a la vez, a mostrar su «españolidad» y el menosprecio que por ellos veían en las reformas borbónicas: la mayoría de los nuevos altos cargos había sido reservada a los «gachupines» o «chapetones». Si en Indias, la conciencia criolla nace de este sentimiento de competencia, en Europa, donde llegan los primeros exiliados americanos en el siglo XVIII, vistiendo sotana jesuítica, la reivindicación comienza como respuesta a las diatribas difundidas por el libro de Cornelius de Pauw.[21] Los abates Clavijero y Molina fueron los primeros en reaccionar. Los siguieron otros, como Mier, que trató de demostrar que el criollo era superior al peninsular.[22]

17. Poliakov, León, *Mahoma y los marranos*, Barcelona, Muchnik, p. 287 y ss.
18. Idem, ibídem.
19. Stoetzer, Carlos, *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación (1789-1825)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, t. I, p. 29.
20. Cf. Saint-Lu, André, *Condition coloniale et conscience créole au Guatemala (1524-1821)*, París, P.U.F., 1970.
21. El libro de Pauw, *Recherches philosophiques sur les américains*, donde se habla de la decadencia de todas las especies en América, fue publicado en los mismos años en que los jesuitas expulsados llegaron a Europa: 1768-1769.
22. «Segunda carta» en fray Servando Teresa de Mier, *Ideario político*, Caracas, Ayacucho, 1978, p. 45 y ss. Bataillon muestra, sin embargo, cómo la mentalidad de «español america-

El peninsular despreciaba al criollo a quien acusaba de impureza racial. Humboldt lo constata a fines de la colonia: «El más miserable europeo, sin educación y sin cultivo de su entendimiento, se cree superior a los blancos nacidos en el Nuevo Continente.»[23] A ello se agregaba la crítica moral: en América se relajaba la ética hispana. Hay autores que sostienen que hubo un cambio en el concepto de «virtud» de los metropolitanos a los criollos. En la metrópoli, por ejemplo, el ejercicio del comercio era deshonroso; en cambio, según un informe del siglo XVI, en el Perú, del virrey al funcionario más pobre, todos lo practicaban.[24] Bataillon, que ha estudiado la presencia de Erasmo en España, señala la influencia de su concepto de virtud, tal cual éste se encuentra en el *Enchiridion*. La quinta regla era «tener en poco las cosas visibles», lo que parecía contrario a la actitud ávida del conquistador, del encomendero y del que más tarde quería «hacer la América».[25]

Y continúa Humboldt: «y sabe» —el metropolitano— «que con la protección de sus compatriotas... puede algún día llegar a puestos cuyo acceso está casi cerrado a los nacidos en el país, por más que éstos se distingan en saber y en calidades morales». Es del sentimiento de insatisfacción que creaba esta situación de donde surge la reivindicación de la identidad criolla, como lo demuestra la famosa *Carta a los españoles americanos* que en 1792 dirige el ex jesuita Juan Pablo Vizcardo a sus «hermanos y compatriotas». La nueva conciencia americana se forja en la idea de resistencia frente a la conquista. Ello lleva al criollo a una reconciliación con el indio, a quien siempre había despreciado, al menos a una reconciliación emblemática, porque se exalta a los líderes de la resistencia indígena: Lautaro, Caupolicán, Cuauhtémoc, Enriquillo...

Sobrepasada la minoría de edad política, la criollidad asumió personalidades diversas, correspondientes a sus posiciones de clases. Su filiación entró en conflicto con la del inmigrante y es justamente en este conflicto entre criollo y europeo, donde la identidad manifiesta su temperamento proteico, mostrando su gravitación en la política interna.

Ya la definición de criollo plantea problemas. En el diccionario tiene diversas acepciones. En general podría decirse que por tal se tiene al americano descendiente de europeo, pero también al negro nacido en América, por oposición al procedente de Africa. Esteva Fabregat escribe: «Este concepto de *criollo* también suele utilizarse para designar a los productos negroides, nacidos en América, resultantes de la unión entre dos africanos. Esto ocurre en ciertas áreas africanizadas, pero no tiene carácter general.»[26] Veamos ahora qué quiere decir esta criollidad del americano descendiente de europeo. De partida, la definición del diccionario peca por largueza. En realidad, en América no se llama criollo a cualquier hijo de extranjero. El nombre se reserva sólo a los descendientes de españoles. A los otros se les identifica como inmigrantes: tanos, gallegos, turcos, etcétera.

El criollo de origen portugués o español, llamado por igual indiano, se reconoce sobre todo como un estamento social, como una casta. Para conservarse tal mantiene sus distancias con las otras castas. Desde niño se le inculca el desprecio por los naturales. Incansablemente se les repetía la recomendación de no «igualarse» y si, alguna vez, un chico se chanceaba con un indio de servicio, de inmediato sentía la mano de la abuela, siempre atenta, que le repetía, algo así como este proverbio guatemalteco: «aparte somos nosotros, y aparte los naturales...»

Cuidadosamente se evitaba todo contacto, porque en general la palabra criollo designaba a los hijos de españoles nacidos en América sin ningún mestizaje; pero había muchos meandros, y navegando por ellos se recorrían todas las aguas del desprecio y de la discriminación racial y social. A su vez entre los criollos había grandes diferencias: entre los terratenientes, «mantuanos» o «pelucones» y los pequeños «chacareros». Si en España no era lo mismo ser «cristiano viejo» que «cristiano nuevo», no era igual en Indias ser criollo viejo que criollo nuevo. Montesquieu escribía en las *Cartas persas*: «Los que viven en el continente de España y Portugal se sienten orgullosos de que se los llame cristianos viejos, es decir, que no son de aquellos que la Inquisición ha persuadido en los dos últimos siglos de abrazar la religión cristiana. Los que están en las Indias no parecen menos satisfechos al considerar que tienen el sublime mérito de ser, como ellos mismos dicen, de carne blanca.»[27] Los descendientes de los antiguos conquistadores rechazaban ponerse en el mismo plano que los hijos de los aventureros recién llegados. Y, por su parte, los criollos nuevos se sentían más cerca de ser españoles y preferían llamarse así, dando a la palabra criollo un tono despectivo.

Si la actitud de menosprecio alcanzaba al criollo, era sobre todo porque el español lo consideraba medio indio y desde la colonia este parentesco era causa de menosprecio.[28] Frente al criollo, los peninsulares pensaban que su condición les daba superioridad. Era un juego de muñecas rusas

no» nace en Perú y México a finales del siglo XVI. Cf. Bataillon, Marcel, «Origine intellectuel et réligeuse du sentiment américain en Amérique latine», *Annuaire du College de France*, 1953, v. LIII, pp. 277-294.

23. Humboldt, Alexander von, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1966, lib. II, cap. VII, p. 76.

24. Otte, E., «Die europäischen Siedler und die Probleme der Neuen Welt», *Jahrbuch für Geschichte von staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Köln Band VI, 1969, y «Semblanza espiritual del poblador de Indias. Siglos XVI y XVII», *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Munich, 1972, v. III, pp. 441-449.

25. Bataillon, Marcel, *Erasmo y España*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966.

26. Fabregat, Esteva, op. cit., p. 5.

27. Citado por Poliakov, León, op. cit., p. 295.

28. Gage, Tomás, *Viajes en la Nueva España*, La Habana, Casa de las Américas, 1980, p. 7, habla de este fenómeno para Guatemala.

donde el prestigio social resultaba cada vez más pequeño según se alejaban de la muñeca madre: España. Los prejuicios del blanco, que reproducen una imagen desvalorizada del otro, no desaparecen con la independencia y continúan, incluso entre los más liberales. Todavía en 1885 se lee en *Juan de la Rosa*, novela del boliviano Nataniel Aguirre: «Entre los criados sólo nos resta hacer conocimiento con don Clemente y Paula. *Zambo* el primero, es decir, mestizo de indio y de negra, tenía cuanto de malo puede reunirse en ambas razas: astucia, bajeza, holgazanería, egoísmo, crueldad.»[29] El prestigio estaba estrictamente codificado y de su jerarquización dan testimonio los cuadros del mestizaje en el Museo de las Américas. En esta serie de retratos, vera historia del bastardaje, la sangre va del azul índigo al rojo tierra. Esteva Fabregat llama a esta jerarquización «principio aristocrático», pero no es sino racial. Porque en ella no se consideraba a los nobles quechuas o aztecas ni a los reyes mandingas. Y porque la aristocracia en América, más que por la sangre, se formó por los «servicios prestados». Incluso los «caballeros notorios», que tenían derecho a utilizar el «don», no lo hacían hasta que su acción se ponía a la altura de su título. Es el caso en Chile de don Francisco Ponce de León y don Martín de Solier. En sentido contrario, muestra lo mismo el caso de Juan Valiente, negro esclavo prófugo, cuyos méritos le valieron ser nombrado encomendero.[30] La clasificación se hacía teniendo en cuenta el color de la piel y otros rasgos anatómicos, tintes y texturas del pelo, grosor de los labios, anchura de la nariz... De ahí el carácter ofensivo que tomaron en América ciertos epítetos, como el de «ñato», que en el fondo es una acusación de mestizaje.[31]

Por lo demás, aunque la serie de las razas se haya revestido con toques científicos, en realidad tenía un carácter burlón y era una de las fuentes de donde emanaba el desprecio. Sólo la mención de algunos nombres muestra hasta qué punto éstos se acercaban a la mofa o al escarnio: tornaatrás, ahí-te-estás, tente-en-el-aire... Para los mulatos se hablaba de prietos, pardos, anegrados, chapurrados, amarillitos; y de los negros se decía que podían ser retintos o amembrillados, y éstos cafres de pasa o merinos; sin tener en cuenta las otras clasificaciones más corrientes, como zambos o zambaigos, lobos, etc.

Si el criollo menospreciaba al indio, al negro, al mulato y al mestizo, invocando su sangre hispánica, el español buscaba distanciarse del criollo diciéndose más genuinamente español. Por lo demás, el peninsular fundaba su superioridad sobre el criollo en diversas teorías. La más corriente era la del clima. Sostenía que el vivir varias generaciones bajo el clima de América les hacía perder cuanto de bueno les había aportado España.[32]

29. Aguirre, Nataniel, *Juan de la Rosa*, La Paz, 1969, p. 69. Sobre el mismo tema, véase la obra de Magnus Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little Brown and Co., 1967.

30. Thayer Ojeda, Tomás y J. Larraín, Carlos, *Valdivia y sus compañeros*, Santiago de Chile, 1950, p. 71.

31. Cf. Blest Gana, Alberto, *El jefe de la familia*, Santiago de Chile, 1956, p. 165.

Justamente es en este mestizaje donde se acuñan los personajes que se transformarán en emblemas de las nacionalidades: el gaucho, cuya imagen resume la visión del hombre y de la hombría argentina, el cholo en el Perú, el roto en Chile, el paulista que realiza la empresa de desmontar la meseta brasileña, el mameluco, mestizo de portugués, y el ladino que se instala como propietario en El Salvador, el llanero en Venezuela, el pelao en México, el pachuco en Los Angeles...

Todos estos emblemas son polisémicos, porque, a la vez que mantienen el sentido peyorativo de la connotación mestiza, son símbolos positivos de lo nacional-popular e incluso pueden tener connotaciones fuertemente afectivas. Llamar a alguien «cholo» es un deseo de rebajarlo, pero llamar a su amante «cholita» es fuertemente afectivo. Lo mismo ocurre con el epíteto «roto» (guarro); pero, a la vez, el «roto chileno», emblema de la guerra del Pacífico, es un símbolo nacionalista de coraje.

Estos personajes heráldicos, asociados a las búsquedas de identidad nacional iniciadas entre las dos guerras mundiales, son motivo de reflexión filosófica y de creación literaria. El «pelado» es estudiado por Samuel Ramos en *Perfil del hombre y la cultura en México*; el gaucho por Martínez Estrada. El «roto» es el tema de la novela de Edwards Bello del mismo nombre. Llegarán al cine para representar los estereotipos nacionales. Cantinflas, el gran cómico mexicano, encarna al pelado: el mexicano pobre, vocinglero, verbalmente explosivo, de vocabulario rico y confuso, siempre a la defensiva, con un gran complejo de inferioridad oculto bajo una máscara de fanfarronería y falsa hombría.

Interesante es también analizar sus valores, porque se galvanizan en la historia misma del mestizaje. Cuando el chileno afirma como valor nacional el «coraje del roto», comprende a éste como un acoplamiento del espíritu guerrero mapuche con el enfebrecido valor del conquistador. La tranquilidad y la filosofía del gaucho para soportar la soledad es mestiza. No hay ni una gota de esta imagen de hombría-coraje puesta por el inmigrante. Ni en el machismo sexual, cuyo origen viene de la historia de la conquista: de la multiplicidad de concubinas indias y del número de hijos que se le calculaban a cada conquistador. En el siglo XVI se llamaba al Paraguay «el paraíso de Mahoma», porque allí cada español podía tener entre veinte y treinta concubinas. Y los historiadores acreditan que Francisco de Aguirre, natural de Talavera de la Reina, procreó en Chile cinco hijos legítimos y más de cincuenta mestizos.

Escala de colores, de oficios y de valoraciones humanas, no podían estas jerarquizaciones dejar de crear un sentimiento de inseguridad: com-

32. García Peláez II, p. 8. Citado por Martínez Páez, Severo, op. cit., p. 116.

plejos de un grupo frente a otro: del criollo ante el peninsular, pero sobre todo del mulato y del mestizo frente al blanco. «Blanquearse» era una forma de ascender en la escala social. Y esto desde los orígenes de la conquista. Fernández de Oviedo cuenta cómo las indias para parecerse a las españolas se blanqueaban la cara[33] y Humboldt insiste en que «blanquearse» es una verdadera obsesión para el mestizo. Incluso la lengua era necesario blanquearla. Todavía hoy, señalan los antropólogos, la imposibilidad de hablar como blanco infunde un verdadero sentimiento de inferioridad en el indio o el mestizo. Este afán de blanquear el lenguaje ha dado lugar a formas de expresión paródicas, muy utilizadas en el teatro bufo, y a un personaje de pequeño arribista social de habla amanerada, llamado siútico en Chile. El habla sigue siendo hoy un arma de discriminación y de clase social.[34]

La escala del mestizaje era también una escala de valoración moral. Así lo muestran las apreciaciones de numerosos viajeros durante la colonia, la república y hasta el siglo XX. Análogas apreciaciones se encuentran en la literatura nacional; incluso en una literatura denominada progresista a semejanza del indigenismo peruano.[35] Y si de muestra basta un botón, dos citas, salpicadas en el tiempo, dejan en claro cómo el mestizaje es la ofensa que infiere el conquistador al indio. Cuenta Mariño de Lovera que, después de saber la muerte de todos sus compañeros en Concepción, el capitán dijo: «que los que allí estaban eran bastantes para conservar en todo el [Reino] la prosapia española, conservándola, y dilatándola con más aumento y restando con ventaja lo perdido». A lo que apuntó un indio: «¿Pues qué mujeres tenéis vosotros para poder llevar adelante vuestra generación, pues en la fortaleza no hay ninguna?» «No importa» —respondió el capitán— «que si faltan mujeres españolas ahí están las vuestras, en las cuales tendremos hijos que sean vuestros amos.»[36] El mestizo fue visto como el colaborador del dominador, para mantener bajo su férula al indio, y como un hombre feo, moral y físicamente. Un viajero sueco en Perú, después de alabar la belleza y la gracia de la limeña comentaba: «Las clases bajas del Perú están formadas principalmente por razas mestizas y no cabe esperar algo bello en las mismas, si bien entre los cholos o mezcla de blanco e indio, suelen verse algunos ejemplares bastante atrayentes y sus ropas de colores vivos les confieren a veces un aspecto pintoresco y agradable.»[37]

33. Citado por Salas, Alberto, *Crónica florida del mestizaje de las indias,* Buenos Aires, Losada, 1960, p. 57.
34. Colombres, Adolfo, op. cit., p. 70.
35. Arguedas, infra.
36. Cf. Mariño de Lovera, Antonio, *Crónica del reino de Chile*, Santiago de Chile, 1865, pp. 434-435.
37. Cf. Skogman, *Viaje de la fragata sueca «Eugenia» (Fregatten Eugenia resa omkring Jorden*, Estocolmo, 1855), edición española Buenos Aires, 1942. Citado por Tauro, *Viajes en el Perú*, Lima, 1967, p. 123.

Es dudoso que estas circunstancias hayan dejado de crear un sentimiento de inseguridad en el hombre americano. Sobre todo a causa de ese argumento de dos filos escuchado desde la cuna: todo lo bueno viene de Europa. De doble filo, porque de un golpe se afirmaba la superioridad del criollo sobre indios y mestizos, a la vez que se acreditaba la superioridad del peninsular.

La identidad del criollo, por lo demás, estaba estrechamente asociada a un modo de vida, configurador de un estereotipo repetido hasta hoy y que forma parte de los que en otra obra hemos llamado estereotipos de alteridad.[38]

Este modo de vida fundado en las fortunas creadas a la gruesa ventura por los ancestros, y donde todo el trabajo de los descendientes era realizado por otros, les daba la reputación de fatuos, haraganes y en toda América se les acusaba de indolentes, frívolos, derrochadores...[39]

Los giros de gachupín, chapetón y el mismo criollo no eran sino expresión de la pugna que mantenían criollos y españoles. Pugna expresada en un refrán corriente en el México colonial: «gachupín con criollo, gavilán con pollo». Pese a estas rivalidades, la noción de criollismo unía a criollos nuevos y criollos viejos, al menos en una cosa: se daba por supuesto que el origen español confería superioridad frente a indígenas y mestizos. Era una superioridad innata, emanaba del ancestro hispánico, de donde venían todas las buenas cualidades. Sobre estas bases se fundó por una parte la ideología de la hispanidad, con su correlato, la hispanoamericanidad; y por otra, surgió una constante mirada de desconfianza y de desprecio de España hacia América. Desde la desconfianza literaria de Menéndez Pelayo por Darío, hasta el mote de sudaca o latino-ché, con que visualizó la inmigración de las décadas setenta y ochenta. Es la desconfianza por lo que el sudaca no tiene de español, por lo que no tiene de virtuoso. Porque en América la superioridad «se traía» y, a propósito de ella, se hacían consideraciones acerca de la limpieza de sangre, de «la leche», etc.[40]

38. Cf. Rojas Mix, Miguel, *Entre Tintín y Corto Maltese; la imagen de América en los mas media.*
39. Cf. Gage, Tomás, op. cit., p. 144, y Martínez Peláez, Severo, op. cit., p. 119. Es notable el daguerrotipo literario que reproduce, en este sentido, la historiografía europea más reciente. En la *Historia general de las civilizaciones. Siglo XIX*, M. Crouzet, Barcelona, 1958, manual monumental de la escuela francesa, se lee: «Le basta al gran propietario criollo gozar del presente. En muchos países, en Chile y en el Brasil, por ejemplo, vive más bien en la ciudad llevando una vida ociosa. Si reside en sus propiedades deja su gerencia en manos de un administrador. Si se enriquece, prefiere los gastos ostentosos; si llega una crisis, restringe estos gastos o se llena de deudas. A su lado, la mujer es objeto de zalamerías, pero después de haber estado en manos de la "dueña", sufre una celosa tutela; es por otra parte crédula y sin instrucción» (p. 382). Hasta hoy se encuentra esta visión de la superficialidad del criollo extendida al americano. Muchos llevan incluso este estereotipo a la cultura para afirmar que esta tradición ha favorecido el desarrollo de una forma de cultura general, válida sí, pero sin aplicación económica, reservada para la aristocracia y que se conciliaba con la ignorancia generalizada de las masas. Cf. Lambert, *América latina*, Barcelona, Ariel, 1964, p. 177 y ss.
40. Martínez Páez, Severo, op. cit., p. 24.



La imagen del Criollo fue el estereotipo de una vida regalada enemiga del trabajo.

En una España del Quinto Centenario, en reconciliación con sus ex-colonias, la pregunta es si sigue existiendo esa desconfianza. ¿Cuántos motes reproducen todavía la vieja rivalidad?

Desde la época de la colonia, se produce una dinámica peculiar de lucha de castas entre los inmigrantes recientes y los criollos viejos. Los advenedizos se enfrentan económicamente a los criollos viejos, pero no como clase antagónica sino luchando por introducirse dentro de la oligarquía —llamemos así a los criollos viejos latifundistas—. Una fuerte oleada migratoria se produjo bajo Carlos III con la promulgación, en 1778, del «Reglamento de libre comercio». Llegaron entonces a la Argentina los Anchorena, los Santa Coloma y los Martínez de Hoz, quienes, de agentes de la nueva política económica, se transformaron en los representantes de una nueva oligarquía. La emigración, que durante la colonia produjo la regeneración de los criollos, realizó en los siglos XIX y XX la renovación de la población.

La noción de criollo como descendiente de europeo resulta mucho más compleja a partir del siglo XIX, cuando a los nietos de españoles se les suman las mesnadas migratorias que terminan de configurar el mosaico del mestizaje.

La vuelta del siglo es un momento de crisis de identidad, y no puede ser de otra manera, cuando se piensa en países —como la Argentina— donde cambia radicalmente la composición de la población. Durante casi sesenta años los extranjeros representaban alrededor del 60% en la ciudad de Buenos Aires y casi la mitad de la población en las provincias más importantes. Esto significa el surgimiento de otra identidad: «la del barco», generada en una difícil dialéctica entre la asimilación del extranjero y el aporte de éste al medio nacional. Una personalidad sincrética en la cual el inmigrante es como el bandoneón para el tango; un instrumento ajeno pero que se hace típicamente argentino para dar a la música algo propio: la hace «canyengue»; es decir, aún más argentina.

A comienzos del XIX, Humboldt estimaba la población blanca en las posesiones españolas en tres millones doscientas setenta y seis mil personas.[41] Si en la primera mitad del siglo la población avanza lentamente, probablemente porque la emigración era todavía débil, en la segunda se produce una verdadera explosión demográfica.

Argentina es sin duda el ejemplo más característico, el del Brasil es bastante diferente. Aunque Brasil recibe una fuerte corriente migratoria (entre 1850 y 1920 se calculan en dos millones y medio), la casi totalidad de los inmigrantes se instala en los estados del sur. Por ello no pesan significativamente en el aumento general de la población, con una fuerte subida natural en los estados del nordeste y del este.

41. Cf. Minguet, Charles, *Alexandre de Humboldt*, París, 1969.

Dos razones y un hecho son fundamentales para entender cómo perciben estos recién llegados su nueva identidad.

Una es la razón del inmigrante, que no fue otra que «hacer la América», y en ello su visión no hizo sino entroncar con una imaginería feérica de promesas neomúndicas. La otra fue la de los países madres, que ponían en práctica una política neocolonial de presencia en el Nuevo Mundo.[42] Política oportuna, además, porque les permitía liberarse de sus «excedentes demográficos».

La especificidad de esta política neocolonial de las potencias europeas se refleja claramente en las características cuantitativas y cualitativas de la inmigración según los grupos nacionales.

En España en 1853 se autoriza la emigración canaria y en 1873 se acuerda la libertad de emigración sin depósito previo. De 1882 a 1895, el volumen de emigración fue el mayor de toda la historia de España.[43] Tres millones y medio de españoles ingresaron en el continente entre 1880 y 1930, dirigiéndose principalmente al Río de la Plata, Brasil y Cuba. Venían de las regiones más pobres, afectadas por la crisis rural: gallegos y asturianos, obreros anarquistas y sindicalistas de Cataluña y Andalucía que buscaban refugio. La mayoría mantuvo vínculos con sus familias en España. Los «indianos» o «americanos» querían regresar con la aureola de haber hecho grandes fortunas en América.[44] Mendoza, en *La ciudad de los milagros*, nos recuerda el mito que podía encarnar este personaje. Y antes había escrito Antonio Machado en su poema «El indiano»:

> De aquellos campos malditos,
> Miguel a sus dos hermanos
> compró una parte, que mucho
> caudal de América trajo.

Desde un punto de vista cultural, Francia será el país que tendrá mayor influencia. Hay incluso una identidad caricaturesca de la nueva burguesía que es la del «afrancesado». Manuel Ugarte llama a Francia «la tutora intelectual de los países nuevos». Se impone culturalmente. Su idioma es hablado por casi todos los intelectuales. Congregaciones religiosas francesas fundan colegios para los hijos de la burguesía y *L'Alliance Française* abre cursos para adultos. Hay misiones de profesores universitarios que van a organizar los estudios. Los ingleses, en cambio, tienen un papel

42. Gonnard, R., *L'Emigration européene aux XIX siècle*, París, A. Colin, 1906. Sobre la emigración véase también, *Europa, Asia y Africa en América latina y el Caribe* de la serie «El mundo en América latina».

43. Hernández Sánchez Barba, Mario, «Relaciones, reacciones e influencias entre la península y los países hispanoamericanos», *Iberoamérica una comunidad*, Madrid, 1989, v. II, p. 695.

44. Sánchez Albornoz, Nicolás, «Población peninsular y fenómenos migratorios. Los nuevos españoles», ibídem, v. II, p. 705 y ss.

fundamental en la vida económica, pero no ejercen influencia intelectual. Los alemanes, después de 1880, la tendrán en el terreno científico. Una misión de *Herren Professoren* funda en Santiago de Chile el Instituto Pedagógico.

La inmigración inglesa en América latina fue rara y calificada. La mayoría fueron hombres de negocios: banqueros o industriales, técnicos llegados con el salitre o con las compañías de construcción de ferrocarriles. Los ingleses eran de lejos los primeros inversionistas extranjeros en el siglo XIX. La mayoría de los ferrocarriles fueron establecidos por las grandes casas inglesas: el de São Paulo, los del Perú. Entre las firmas más importantes figuran los Bearing's Brothers. Comienza a acumularse la deuda externa, desmesurada para la época. Argentina deja impagada una deuda de veintiún millones de libras con los Bearing en 1890 y Chile suspende los pagos a Londres entre 1826 y 1840. Y eso que entonces los préstamos eran sólo al 6% de interés...

La inmigración francesa no fue más masiva que la inglesa y tiene más o menos las mismas características.

Aunque se instaló en forma más compacta, la inmigración alemana fue la menos numerosa. Entre los cincuenta mil habitantes de Buenos Aires en 1840 hay sólo seiscientos alemanes. En Brasil, la colonia es mucho mayor: en 1850 es estimada entre cuarenta y cincuenta mil. El total de firmas alemanas instaladas en América en 1845 era de trescientas dieciocho, cuarenta y ocho de ellas en México.[45] En Chile, se instalaron en Valdivia, Chiloé y Los Angeles durante el gobierno de Manuel Montt (1851-1861).[46] Los alemanes formaron colonias rurales densas, verdaderos enclaves en el país huésped. Reprodujeron pequeñas Alemanias, rechazando, a través del mantenimiento de la cultura y las tradiciones teutónicas, una real integración. Hicieron de su extranjería una clase. Esto se explica en gran medida porque la emigración representó para ellos un ascenso social considerable. De campesinos se transformaron en propietarios de la tierra y se les atribuyeron cualidades sociales (fundadas en los estereotipos del alemán). Su sola condición de extranjería les otorgó una serie de reconocimientos (sin olvidar lo rubio y los ojos azules, rasgos fuertemente apreciados en los países con complejo de mestizo). Fueron guardando cuidadosamente a través de generaciones su condición de extranjería para mantener su prestigio. Así crearon ciudades con la arquitectura de la Selva Negra; mantuvieron escuelas en que todo se enseñaba en alemán y donde el castellano era una lengua extranjera. Conservaron la lengua hasta el punto de que los des-

45. Brunschwig, Henry, *L'Expansion allemande outre-mer. Du XVI siècle a nos jours*, París, 1957, pp. 63-64.

46. Cf. Pérez Rosales, Vicente, *Recuerdos del pasado*, que fue el encargado de llevar la primera colonia alemana a Chile. Véase, asimismo, la obra de Nicole Tourtois, *Les colonies allemandes du sud du Chili: les provinces de Valdivia, Osorno et Llanquihue*, tesis de doctorado, Universidad de París, marzo 1986.

cendientes en cuarta o quinta generación hablan mal el castellano o lo pronuncian con un fuerte acento. Se casaron dentro de la «colonia», introdujeron su cocina de kuchenes, chucrut y cerveza. Eligieron sus propias autoridades. Incluso entre ellos cultivaban los estereotipos del alemán, en los cuales se reconocían: pesados, pero trabajadores; burdos, pero serios. El problema de su identidad fue seguir siendo alemanes de una generación a otra. A lo más, agregar algún elemento «criollístico» como signo de residencia: lenguaje campechano, modas y costumbres rurales. Asumieron así, en el sur de Chile, la condición de huaso-alemán. América latina para ellos nunca fue otra cosa que una segunda patria y, a menudo, miraban al resto de la población con desprecio.

Los inmigrantes ingleses y franceses, en cambio, y pese a que muchos guardaron su nacionalidad durante la primera generación, por el solo hecho de instalarse en las ciudades, se integraron rápidamente. Su prestigio profesional y de extranjero blanco les permitió relacionarse con las antiguas oligarquías e incorporarse a ellas.

Llega a América la gran masa de inmigrantes como consecuencia de la explosión demográfica del siglo XIX. Los desplazamientos de población comienzan a partir de 1850. Cuando las previsiones de Malthus parecían confirmarse, se considera que el remedio a la «superpoblación» es la emigración masiva. Una emigración de obreros y campesinos, empujados por la crisis. Son artesanos rurales irlandeses, arruinados con las fábricas, pequeños tejedores de Manchester, medio muertos de hambre, labriegos alemanes... Una primera oleada se dirigió a California y Australia, encandilados por el *rush* del oro. Sólo una minoría parte por razones políticas o religiosas. Estos movimientos demográficos inauguraron una segunda occidentalización de América, haciendo de ella una reserva de alimentación y de energía para las grandes potencias.

Un caso particular es la emigración de casi un millón de judíos orientales: otro, el de los llamados turcos. Aquéllos emigran huyendo tanto de la miseria como del «pogromo»; éstos como consecuencia de la desmembración del Imperio Otomano. La inmigración de judíos en Argentina comenzó en 1891. En diez años se instalaron 17.000, traídos en su mayor parte por la *Jewish colonization Association* del Barón Hirsh. A comienzos de siglo y hasta la Primera Guerra Mundial, llegaron los «turcos», comerciantes palestinos, sirios y libaneses que entonces, formando parte del Imperio Otomano, arribaban con pasaporte «turco», de ahí el apodo.[47] Judíos y turcos van a formar importantes y poderosas colonias, integrándose rápidamente a las clases medias y tomando la dirección industrial en muchos de los países que los acogieron. Al cabo de dos generaciones se les ve participar en los más altos niveles del poder político. De su proceso de

47. Cf. Selim Abou, *Liban deraciné*, París, Plon, 1978, sobre los inmigrantes libaneses en Argentina.

integración han quedado conmovedores testimonios literarios: *Memorias de un emigrante* de Benedicto Chuaqui (Santiago de Chile 1942), *Los gauchos judíos* de Alberto Gerchunoff (Buenos Aires 1910)...

Estos movimientos demográficos no fueron sólo europeos. En 1845 comienza la inmigración india a Jamaica y a fines de 1852 en las *West Indies* (otro nombre de identidad). En las Antillas francesas, indios y javaneses van a reemplazar la «trata de negros».[48] De 1848 a 1860 se reclutan culis chinos. Cuba y Perú son los países de América que reciben el mayor número. En el Perú van a trabajar el guano, actividad a la que se niegan los negros libertos. A Panamá llegan en 1850 con la construcción del ferrocarril y luego, en los ochenta, a trabajar en el Canal y como consecuencia del cierre de la inmigración en California en 1882.[49]

Los japoneses desembarcan en Santos en 1908, del famoso barco *Kasato Maru*, desde entonces continúan llegando, concentrándose en São Paulo. Iban a reemplazar al negro en el cultivo del café, trabajo que ha abandonado con la abolición de la esclavitud en 1888.[50] En Perú ingresan entre 1899 y 1923. Son braceros agrícolas. El flujo no se detiene hasta la Segunda Guerra Mundial.[51]

Un segundo movimiento migratorio europeo se inicia en 1880. Trece millones atraviesan el Atlántico. Esta vez son campesinos italianos y gallegos que se dirigen a América del Sur. Proceden de los sectores más pobres. Pocos se incorporarán a las clases altas, de estancieros o viñateros. La mayoría se coloca como mano de obra en una sociedad industrial que surgía al lado de la tradicional. Lo nacional fraguó en ellos de la mano de la conciencia de clase.

Esas masas de inmigrantes plantearon un problema serio de integración. En ciudades como Buenos Aires no se puede hablar de un puro proceso de asimilación, se trata francamente de una nueva identidad. El argentino del virreinato del Plata no es el mismo del tango. Argentina va a perder mucho de su hispanidad. Con la identidad hispánica se identifica esencialmente la oligarquía. El pueblo es tano, ruso, etc. ¿Qué se guarda de lo anterior? Desde luego la lengua, pero modificada, renovada por el habla del inmigrante, hecha lenguaje popular, lunfardo. Ya a fines de siglo los escritores hacen lengua literaria del lunfardo.[52] En segundo lugar, una

48. Emmer, Pieter, «Migración de trabajadores indios y javaneses contratados hacia Surinam (1853-1939)», *Europa, Asia y Africa en América latina y el Caribe*, p. 323 y ss.

49. Moreno Fraginals, Manuel, «Migraciones chinas a Cuba (1848-1859)», y Mon Pinzón, Ramón A., «Migración china a Panamá», ambos en op. cit. Sobre chinos en Surinam véase, también, Korn, *Esclavos en Surinam*, p. 73 y p. 90 y ss.

50. Saito, Hiroshi, y Rocha Nogueira, Arlinda, «Inmigración de Japoneses en Brasil», ibídem, p. 268.

51. Marimoto Hayashi, Amelia, «Migración y comunidad de origen japonés en Perú», ibídem.

52. Cf. Gobello, Juan, *Lunfardía y acotaciones al lenguaje porteño*, Buenos Aires, 1953, y «Liberación lingüística de la literatura argentina», *Journal of Inter-American Studies*, Gains-

imagen nacional, necesaria para el proceso de galvanización de la sociedad argentina. Esta imagen sirve para integrar al inmigrante a través de cromos que vulgarizan y sintetizan los mitos nacionales. El más prestigioso de éstos es el del «gaucho», en la medida que personifica la tradición del país. A través de su imagen se percibe lo oriundo; lo cual, a su vez, ellos transforman con su presencia. Así emerge un nuevo tipo, que redefine el carácter nacional, trasegando valores rurales en el nuevo arquetipo urbano. Se forma por iconografía: los cromos cambian de tenida y de ambiente, pero no de filosofía. El «varón del barrio», el «pegador», «el hombre de la esquina rosada» son gauchos urbanizados. El gaucho representa, además, una idea de libertad, de coraje, de amistad, de fatalismo frente al destino... que el argentino admira. Desde esta perspectiva inicia una iconografía anticapitalista. Su vida es anterior a la alambrada y a la consolidación de la gran propiedad. Es un permanente llamado «a desalambrar». Por otra parte, es un individualista. Su trabajo y su vida dependen exclusivamente de su destreza. Ambos elementos se identificaban con la experiencia del inmigrante. También habían sido rechazados del campo por los grandes propietarios y su vida en el Nuevo Mundo dependía de su habilidad personal y de su coraje.

El inmigrante italiano incorporó estos rasgos a su psicología (sea en la primera o en la segunda generación) y agregó otros, heredados de la «mamma»: el sentido del ahorro y el deseo de movilidad social. Para la tradición miró hacia el gaucho, por la modernidad vivió con los ojos puestos en Europa, con la cual se cuidó de mantener lazos económicos, culturales y políticos, incluso los vínculos de nacionalidad. Hay pocos países donde tantos de sus habitantes tienen doble pasaporte. Ni en Argentina ni en ninguna parte el inmigrante se despojó fácilmente de su condición de europeo. Para mantenerla crearon colegios particulares en la lengua de la «madre patria». Trataron de preservar la «colonia», como se llamó cada comunidad de extranjeros. Crearon pequeños enclaves culturales. Fundaron clubes, estadios, equipos de fútbol y baloncesto: el Audax italiano, el Palestino, la Unión Española, el Newels Old's Boy..., que conservaban y exaltaban el sentimiento madrepátrico.

Aunque los italianos figuraban entre los que más fácilmente se asimilaban, a causa, entre otras, del idioma, no por ello dejaron de constituir un problema jurídico. Por el *ius sanguinis* seguían siendo considerados nacionales en Italia y, como carecían de interés por la política, su integración (no su asimilación) resultaba difícil. Dada la proporción de la colonia esto constituía un problema para la unidad nacional. Fue una de las razones

ville, 1960, n.º 9. Gobello da el año 1880 como momento del cambio lingüístico, nace entonces de esa «lengua de negros, mulatos, indígenas, italianos, franceses, ingleses y españoles, un instrumento literario de nuevo cuño». Véase también, la obra de Jorge Luis Borges *El idioma de los argentinos.*

por las cuales se dictó la ley de servicio militar obligatorio en 1901, para argentinizar a los hijos de inmigrantes.

Ni siquiera los partidos políticos lograban integrarlos. Se asociaban más bien en centros de extranjeros.[53] Sólo se les encuentra en los movimientos obreros, cuyas reivindicaciones no eran nacionales sino que correspondían a las de los inmigrantes que configuraban el naciente proletariado industrial. Esto tal vez marque el destino de la vida política argentina y contribuya a explicar la superioridad de los movimientos sindicales sobre los políticos. El sindicato no implicaba una adhesión nacional, como el partido, sino una defensa de clase. En este sentido tuvieron una función integradora, contribuyendo a fundir la identidad nacional, principalmente urbana, a través de la organización obrera. Fue en el seno de una clase donde perdieron cada vez más su carácter étnico, su idioma, etc. Si en el trabajo el sindicato fue integrador, en la vida privada ciertas modalidades de habitación tuvieron el mismo efecto. El «conventillo» hacía convivir democráticamente —no siempre armoniosamente— a rusos, gringos, gallegos, gabachos y cabecitas negras.

La identidad reciente surge de la emergencia de nuevas formas culturales y de un inédito tipo humano. Fundamentalmente éstas han sido percibidas, más que por los estudios de sociología o científicos, por la literatura. Es el caso de Martínez Estrada y José Luis Romero, que tratan de caracterizar[54] la sociedad que emerge después de la emigración masiva. Esta identidad es sincrética. En ella los «valores del gaucho» se unen con la herencia italiana. Sobre todo en Buenos Aires: lenguaje, gesticulación manual, comida... Uno de los productos de esa personalidad sincrética es, sin duda, el tango.

El tango la simboliza. Aun cuando sus raíces lejanas vengan del candombe negro, se plasmará como la música del inmigrante. Cuenta su historia: la de la galleguita, del tano Domingo Polenta. Es la melodía del arrabal, del marginal, de un proletariado industrial en formación, de una sociedad naciente. Canta sus problemas: el paro en *Yira yira*, la crisis de valores en *Cambalache*. Basta ver quiénes son los grandes autores: Discépolo, Razzano, la segunda generación de «tanos», generación portadora de un flamente tipo cultural, de una nueva filiación. El hijo del inmigrante ha perdido la identificación con el origen de sus ascendientes y ha creado un mundo propio. Buenos Aires, reina del Plata, nace con él. El porteño no es el argentino que se remonta hasta el solio virreinal, son ellos, los inmigrantes. No se han asimilado. Han creado una nueva Argentina. Serán los otros, los oligarcas, quienes deberán ponerse al día para seguir siendo

53. Gori, G., *El pan nuestro*, Buenos Aires, 1958, se refiere a los *Centros políticos de extranjeros.*

54. Germani, Gino, *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 280.

argentinos, quienes han de asimilarse para participar en la cultura nacional. La matriz misma del nuevo argentino-porteño es la marginalidad. La marginalidad masiva, transformada en tono de vida. Tono de vida de una modernidad urbana asentada en un folclore rural: la barbarie como fondo, el cosmopolitismo como meta. Rosas reconciliado con Sarmiento. Las masas más cerca de Rosas porque sus medios no les permiten el cosmopolitismo. ¿Es esta psicología nacional de marginalidad, la de los descamisados, la que explica el éxito del peronismo y la difícil integración de los partidos políticos en la vida nacional? ¿O es Perón quien va a santificar al nuevo hombre argentino? Jauretche comparaba a Perón con Rosas.[55]

Esta identidad sincrética no es producto del azar. Se prepara en el proyecto político civilizador de la nación elaborado por Sarmiento y Alberdi. Es una identidad proyectada en un doble sentido: de la pizarra y del futuro. Es la mezcla de Sarmiento y Rosas. Si el segundo representa la patria del paisaje y del terruño, la de Sarmiento y Alberdi es la del diseño social y proyecto de futuro. Ambos pensaban que para crear una nueva nación argentina había que hacerlo con el inmigrante: ¡la única patria —afirmaban— era el progreso!

La historia hizo que estas dos ideas de patria se sincretizaran en la identidad del barco. Por un lado, la patria de Rosas: la estirpe gauchesca; por otro, la idea de Alberdi: «la patria es Europa». Los hijos de inmigrantes se encuentran así convertidos en «gauchos» que viven mirando al «paese», que toman mate con pizza y, cuando finalmente vuelven al Viejo Mundo, piden que el asado se lo corten en «tira».

En todo caso, el proyecto civilizador del siglo XIX hizo desaparecer a los «cabecitas negras» de las grandes ciudades. Eran ineptos para el «laburo». La concepción civilizadora de Argentina era un típico exponente de las proyecciones de las ideas en boga en el siglo XIX. Del argumento racista de Gobineau, según el cual la raza de selección para el progreso era la raza aria.

En el siglo XIX el arianismo se manifestaba en la exaltación del sajonismo y el germanismo y en el menosprecio de lo latino. Chamberlain vituperaba el papel nefasto del hombre mediterráneo.[56] El sajonismo había sido promovido por Carlyle y cantado por Kipling, aupando las «proezas» llevadas a cabo por los ingleses al crear su Imperio Británico. Este sajonismo *jingo*, ya comenzaba a mostrarse menos fuerte frente al *yanquismo*, que iba a disputarle a su madre el planeta... Pero no son sólo ellos. Todo el mundo piensa en esa época que el progreso llega con el hombre blanco y esto tiende a diluir las identidades nacionales en la idea de una gran comunidad de la civilización. La barbarie se asocia así a la tierra,

55. Citado por Rama, Carlos, *Nacionalismo e historiografía en América latina*, Madrid, Tecnos, 1981, p. 63.

56. Lukács, George, *El asalto a la razón*, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 577 y ss.

al gaucho, obligado a ceder terreno a la identidad civilizada, urbana; pues la civilización sigue siendo la *civitas*, la ciudad.

Fieles a las ideas de Hegel, Marx y Engels, hasta mediados de los años cincuenta, siguen oponiendo la barbarie o la semibarbarie de Oriente, ajena a la historia de la lucha de clases, al dinamismo y al progreso de la sociedad burguesa. Frente al colonialismo —afirman— no se puede dejar de reconocer la función civilizadora que significa poner las bases de la sociedad occidental en la India. Hasta los *Grundrisse* creen en la misión regeneradora del capitalismo en Oriente. Cambian de opinión en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, gracias a la influencia de Morgan. Todavía los dirigentes de la II Internacional atribuían un papel positivo a la colonización (Congreso de Amsterdam y de Stuttgart de 1904 y 1907). La noción misma de modo de producción asiático sirve al eurocentrismo, pues ve como necesaria para los países salvajes la etapa capitalista.[57]

Entre 1856 y 1930 ingresaron en Argentina seis millones y medio de extranjeros. La población total de América a fines del siglo XVIII era de alrededor de diecisiete millones, la urbana no pasaba de cuatro millones setecientos mil en todo el continente;[58] y la de Argentina en 1869 se estimaba en un millón setecientos mil habitantes. El flujo migratorio alcanzó su máximo anual en la primera década del siglo, cuando llegaron ciento doce mil emigrantes como promedio anual. Casi la mitad de ellos eran italianos, una tercera parte, españoles, y, el resto, polacos, rusos, franceses y alemanes. De estos últimos una gran mayoría de judíos. En noventa años (1869 a 1959) la población aumentó doce veces gracias a este flujo: en 1959 era de más de veinte millones. El impacto de la inmigración se advierte si comparamos con otros países: con Chile y Perú por ejemplo, donde casi no hubo inmigración y se necesitaron ciento diez años para que la población aumentara menos de cuatro veces, con Brasil, donde aumentó seis veces en noventa años. Buenos Aires concentró entre el 40% y el 60% de esta población. En realidad, los inmigrantes se volcaron en las ciudades y este período, hasta 1930, en que se interrumpió el flujo migratorio, es el de mayor crecimiento urbano, no sólo de Buenos Aires, sino también de los otras grandes urbes. Un ejemplo de la magnitud del flujo de extranjeros nos lo suministra la fundación de la ciudad de La Plata en noviembre de 1882. La población estaba compuesta de la manera siguiente:

Argentinos	10.480
Italianos	10.809
Españoles	2.246
Franceses	1.035

57. Cf. el bosquejo de los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-1958), y sus reflexiones sobre el «modo de producción asiático».

58. Fabregat, Esteva, op. cit., pp. 271-272.

Los demás eran europeos y centroamericanos, un solo negro y ningún asiático.[59]

De una cuarta parte, que era la población urbana en 1869, pasó a ser más del 50% en 1914. Los inmigrantes fueron decisivos en este crecimiento. En 1869 había en Buenos Aires doce mil argentinos y cuarenta y ocho mil extranjeros; en 1895, cuarenta y dos mil argentinos y ciento setenta y cuatro mil extranjeros, y esto, sin considerar el efecto reproductor. Todavía en 1961 sólo una cuarta parte de los jefes de familia eran argentinos de tercera generación.[60]

La avalancha migratoria que modificó sustancialmente la composición de la población argentina fue resultado de un proyecto, el de Sarmiento y Alberdi, un proyecto que tuvo éxito en trasvasar Europa en el Río de la Plata, pero que fracasó en dos aspectos; en el de organizar[61] una migración selectiva con las «razas progresistas» (los anglosajones), y en el de «poblar el desierto». Ambos fracasos fueron consecuencia del pragmatismo de la oligarquía criolla: prefirió una mano de obra barata y se apresuró a consolidar la propiedad. Quiso cerrar el paso a los colonos cuando se percató de que la revolución industrial ponía a su disposición medios (el tren y el barco frigoríficos) para transformarse en una clase agropecuaria-exportadora. No era pues cuestión de dejar la tierra a los inmigrantes. Había que rechazarlos hacia las periferias urbanas y allí constituir una reserva de mano de obra para desarrollar las industrias subsidiarias. Y, si se quedaban en el campo, asimilarlos como peones, o, en el mejor de los casos, arrendarles la tierra, jamás vendérsela. Así el aluvión migratorio volvió la espalda al arado y se refugió en el arrabal.

Fue el primer cambio social: de *contadini* a obreros. Y el problema de su integración en la nueva sociedad debieron resolverlo anclados en Buenos Aires. Ellos y el Estado, enfrentados al mismo problema. También la oligarquía sentía que debía hacer prevalecer sus valores en esas masas heterogéneas.

La «regeneración de razas», solicitada por Sarmiento, y para la cual, él y Alberdi, estaban convencidos de la necesidad de europeizar, implicaba modificar el «carácter nacional». Pero no sólo en el sentido de la capacidad productiva, según pensaban, sino también en el sentido cultural y político. El capital que representaba la mujer criolla, que si se liberaba de sus trabas morales —como lo deseaba Alberdi— podía asimilar al inmigrante, se mostró muy pronto ineficaz. Dada la masificación del proceso, el problema era ¿quién asimilaba a quién?, ¿el nativo al inmigrante? o ¿viceversa? Es decir, se planteó a todos los niveles la cuestión de la identidad. El Estado y las oligarquías decidieron «argentinizar» y, con este fin, dictaron, a comienzos de siglo, la ley de servicio militar obligatorio, atribuyéndole ese papel al ejército. La oligarquía impuso sus valores agitándole la zanahoria de la movilidad social al inmigrante que se transformaba en clase media. Y funcionó bien porque formaba parte de la dinámica social que se había fijado. Para él, simplemente el «éxito» económico, sin preocupación del tipo de actividad. Para sus hijos, las aspiraciones sociales. «Hacer la América» para la primera generación, era simplemente hacer fortuna, no quería decir «status». Este lo obtendrían en su tierra, a la vuelta, si lograban enriquecerse.[62]

En una sociedad rural como la argentina, la promoción social tenía como última meta los valores de la oligarquía. Valores que por lo demás comprendían bastante bien la mayor parte de los inmigrantes italianos y españoles, muy próximos al meollo cultural de la sociedad receptora, lo que algunos pretenciosos llaman el «cultural core». Particularmente, entre los españoles, la idea de «hacer la América» no era muy diferente, en cuanto al cambio social, de aquella que traían los conquistadores en el siglo XVI.

Otra fue, sin embargo, la realidad. El inmigrante quedó atropado en los suburbios de las ciudades, donde de hecho funcionaron al modo de un gueto y crearon una cultura popular. Una cultura producto de sus conflictos de integración, de sus dificultades para vivir y de sus rompecabezas de comunicación. Américo Castro analiza el «voseo» en Buenos Aires como una forma de rebelión particular contra la cultura urbana.[63] Una cultura hablada en lunfardo, hijo del cocoliche; cantada por el tango que expresa sus problemas, sus nostalgias del «paese», la falta de mujeres: el 71% de los inmigrantes eran varones. El varón del tango es un macho sin mujer, es el machismo frustrado de *Mi noche triste*, *Chorra* y tantos otros; la crisis económica: *Yira yira...*, la crisis de valores: *Cambalache*; la movilidad social, grotesca por lo abrupta: *Niño bien...* La necesidad de integrarse a la ciudad, donde había quedado recluido, dio al inmigrante una identidad urbana, más una identidad de porteño que de argentino. En la época, la población se polariza en dos capas. La popular se define por el sincretismo de lo inmigrante y lo nativo. Su expresión más pura es el tango. El modo de ser en el tango se proyecta como valores humanizados, y surge «lo tanguero», un modo de ser urbano, medio en serio medio en joda: «burlón y compadrito». La integración del inmigrante consiste en definitiva en fundir en lo tanguero la personalidad gauchesca, hacer del compadrito un gau-

59. Datos de un censo realizado tres años después (noviembre de 1885). Cf. Emile Carieaux, «Voyage a la Plata. Trois mois de vacances», *Le Tour du Monde*, París, 1888, primer semestre, pp. 139-140.

60. Cifras de Germani, Gino, op. cit., pássim.

61. Darcy Ribeiro considera que Uruguay y Argentina tuvieron éxito con la política de inmigración y los sitúa entre los «pueblos transplantados» junto a los Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Cf. *Configuraciones histórico-culturales americanas*, Uruguay, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1972, p. 51.

62. Marsal, Juan, *Hacer la América*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 326 y ss.

63. Castro, Américo, *La peculiaridad lingüística rioplatense*, Buenos Aires, 1941, p. 34 y p. 75.

cho urbano. Auténtico producto del suburbio, el tango comienza a morir cuando los descendientes de sus creadores se aburguesan. En la tercera generación, después de los años treinta pierde fuerza, porque ya no nace de auténticos hijos del suburbio. «Mina» en Buenos Aires ya no quiere decir puta, y hasta una «señora decente» se siente orgullosa si alguien dice de ella que es «una mina con clase». Las clases medias, en los años cuarenta, se reconocen mucho más en el bolero.

El bolero interpreta la sensibilidad de una segunda o tercera generación de descendientes de inmigrantes, ya instalados en la vida, amantes de la sociedad de consumo, con una imagen distinta de la mujer. Una generación convencida de que el matrimonio da respetabilidad. La mujer es la otra, la muñeca de lujo. No como en el tango, donde el sentimiento no se somete a convenciones sociales, en el bolero pasa por ellas: por eso la mujer es pérfida, pecadora, se tiene un departamentito para los encuentros furtivos, donde se ven con complejo de culpa: *Pecado*. Pero también es respetable, porque representa valores de una clase que «se ha adecentado». De la mina pasamos a la señora, del tuteo o el voseo: «Te vi pasar tangueando altanera», «vos, tu vieja y tu papá», al ustedeo: «usted me desespera, me mata me enloquece y hasta la vida diera por perder el miedo de besarla a usted». La mujer ya no se aborda fácilmente... El deseo de ser «persona decente» es lo que caracteriza a las clases medias.

Pese a lo que muchos autores de la llamada «nueva izquierda latinoamericana» sostuvieron en los años sesenta, rechazando el término «clase media» por su ambigüedad, prohijando que se hable correctamente de clase dominante, de burguesía dominante o de lumpenburguesía,[64] sigue siendo preferible hablar de «clases medias», en el sentido de clases «en el medio de», a «medio camino», de clase en tránsito. Por ambiguo que sea, refleja una realidad social latinoamericana, que viene de la época en que la sociedad se estructuraba rigurosamente en castas y donde la movilidad social estaba vinculada a la posibilidad de blanquearse. Preferible es esta denominación a la de burguesía, que resulta a menudo dogmática aplicada a América latina. Viene más del deseo de trasladar categorías marxistas que de la contemplación de nuestra realidad. El propio Gunder Frank, gurú de la época, moduló la terminología al constatar que en realidad resultaba inadecuado hablar de burguesía propiamente tal y acuñó el término *Lumpenburguesía*, concepto utilizable sólo en un irreductible y beligerante análisis de lucha de clases. Análisis que la historia, más que los autores, terminó por desautorizar. Conceptos teóricos muy fuertemente connotados, aplicados fuera del contexto en que fueron acuñados —concretamente a la realidad latinoamericana—, tienen el particular peligro de seguir imponiendo ópticas foráneas a la comprensión de nuestra realidad. Se dirá que vale igualmente para «clase media», pero no es así. Aun cuando sea usado por la sociología estadounidense, es un término descriptivo que, en castellano riguroso, lengua en la cual es bueno irse entendiendo cada vez más, más que en la de *Lumpenbourgeoisie*, quiere decir simplemente clase en el medio de..., intradós en términos de arquitecto. Esta noción corresponde absolutamente a nuestra realidad histórica. Viene de la sociedad colonial de castas, de las escalas del mestizaje, en cuya cima estaba el blanco y en las simas el negro y el indio. Las clases medias se formaron entre ambos y siguen recorriendo una escala entre las altas y las bajas clases medias; sobre todo, en sociedades donde la clase fue doblada por la raza. Allí se formaron con el mestizo, el mulato y el zambo, primero, y luego se definieron económicamente: los que no eran campesinos ni obreros, pero tampoco patrones,[65] los que vivían tratando desesperadamente de no ser rotos ni cholos ni cabecitas negras y aspiraban a ser patrones. Son clases que no tienen verdaderamente un ideal de vida burgués, sino un ideal de vida oligárquico. Ello se expresa en los gustos que configuran su idea de éxito, tanto en el sentido del marco donde éste es reconocible: la mansión solariega, cuanto en el sentido de «hombre de éxito», aquel que puede volver a los ideales caballerescos, comenzando por liberarse del trabajo. Del otro lado, tiene un fantasma y su propio pánico: el de poder proletarizarse. Esta clase es media, porque, a diferencia de la «burguesía», es inestable, vive con el culo entre dos sillas. Para defender su situación es oportunista, con tendencias populistas, incluso izquierdizantes, pero puede cambiar rápidamente de posición si se siente amenazada en sus expectativas de prestigio y consumo, y no vacila en llamar a un dictador.

La identidad urbana quedó marcada por este proceso, y el lenguaje del tango pasó a formar la nueva literatura argentina que se hizo urbana.[66] La participación de la segunda y tercera generación en la vida intelectual

64. Cf. Gunder Frank, *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica*, Barcelona, Laia, 1972, y Stavenhagen, «Siete tesis equivocadas sobre América latina».

65. Humboldt lo señala en el *Ensayo político*: «En América la piel, más o menos blanca, decide el rango que ocupa el hombre en sociedad. Un blanco, aunque monte descalzo a caballo, se imagina ser de la nobleza del país. El color constituye hasta cierta igualdad entre unos hombres, que allí, como en todas partes donde la civilización está poco adelantada, o que retrocede, se complacen en apurar las más pequeñas prerrogativas de raza y origen. Cuando uno cualquiera del pueblo tiene algún altercado con uno de los señores de título del país, suele muy comúnmente decir el primero: ¿Es que cree usted ser más blanco que yo?... Sucede frecuentemente que algunas familias en quienes se sospecha mezcla de sangre, piden a la Audiencia una declaración de que pertenecen a los blancos. Estas declaraciones no siempre van conformes con lo que dicen los sentidos. Se ven mulatos bien morenos, que han tenido la maña de "blanquearse". Cuando el color de la piel es demasiado opuesto a la declaración judicial que se solicita, el demandante se contenta con una expresión algo problemática, concibiéndose la sentencia entonces así: *que se tenga por blanco*.» Op. cit., t. II, cap. VII, pp. 90-91. Sobre el tema, véase Magnus Morner, op. cit. y Magnus Morner (ed.), *Race and Class in Latin America*, Nueva York, 1970.

66. Cf. Gobello, Juan, op. cit.

fue otra vía de asimilación. Se integraron dentro de la élite intelectual, estableciendo modelos de expresión que se convirtieron en «nacionales». En realidad, si del gaucho nació lo nacional-rural, de la síntesis entre éste y el inmigrante brotó lo nacional-urbano, que hasta entonces no tenía una cultura popular. El mito gauchesco es lanzado por el nacionalismo argentino en el momento mismo en que el país se urbaniza y su población deja de ser fundamentalmente rural. Afirmado por la literatura desde fines del siglo XIX, de los años treinta en adelante lo encontramos en plena irradiación a través de los medios de comunicación: cine, revistas como *Patoruzú* o *Patoruzito*; incluso los famosos almanaques de alpargatas ilustrados por Molina Campos. La intelligentsia tanto de izquierda como de derecha desarrolló un cosmopolitismo, consecuencia de su pasado europeo, pero lo ancló en ese popular urbano que era lenguaje e imaginario de inmigrante, mezclado con lo gauchesco. Entre 1924 y 1927, un grupo de intelectuales encabezados por Borges publica la revista *Martín Fierro* (45 números). Su modelo intelectual era Ortega (su circunstancia: el gaucho). Por su parte, los sectores más pobres se integraron en la pobreza, en el modo de vida urbano, el *conventillo*, donde cada cuarto albergaba a una familia distinta y de distinta nacionalidad. La emergencia de nuevas formas culturales, consecuencia de este proceso, al extenderse al cuerpo social generaron la identidad nacional; porteña, en primer lugar.

No faltaron quienes reaccionaron contra las tesis de una identidad demasiado determinada por lo gauchesco. En *El hombre que está solo y espera*, Scalabrini Ortiz cree que ese espíritu de la tierra «se nutrió y creció con el aporte inmigratorio, devorando y asimilando millones de españoles, de italianos, de ingleses, de franceses, sin dejar de ser idéntico a sí mismo», como «el hombre de Corrientes y Esmeralda».[67]

La identidad del porteño se tendió entre lo gauchesco y lo europeo, creando un sentimiento esquizoide en que hasta los más ferozmente gauchescos en el lenguaje o en su producción artística, guardan, ¡por si las moscas!, un pasaporte europeo. Se es argentino, pero con un billete de vuelta en el bolsillo: argentino y oriundo. La tendencia de Alberdi se continúa. Recientemente decía Sábato: «Nuestra cultura proviene de Europa y no podemos evitarlo. Además, ¿para qué evitarlo?»[68]

El gaucho representa la afirmación de una tendencia nacionalista basada en la dimensión ejemplar de un arquetipo criollo. Análogas tentativas de crear nacionalidad a través de un personaje criollo surgen en otros países. Ya nos hemos referido a ello: al roto chileno ennoblecido por haber servido de carne de cañón en dos guerras victoriosas. En Venezuela un intento semejante se advierte en la novela de Gonzalo Picón Febres (1860-1918) *El sargento Felipe.*[69]

67. Scalabrini Ortíz, *El hombre que está solo y espera,* Buenos Aires, Anaconda, 1933, p. 9.
68. Sábato, Ernesto, *La cultura en la encrucijada nacional*, Buenos Aires, 1973.

Felipe, como Fierro, es reclutado y la tragedia de ambos es comparable. Felipe llega a ser sargento en el ejército del dictador Antonio Guzmán Blanco. La época histórica es la de la rebelión contra el dictador Matías Salazar. Picón Febres busca lo nacional en el criollismo, en las escenas de costumbres, pero a su vez su héroe se ajusta a un arquetipo americano. Es el héroe criollo. Mezcla de pícaro y trágico. Poeta y duelista. Con un inmenso sentido del honor.[70] La representatividad humana de este héroe viene de que encarna valores admirados por la sociedad. Pero a su vez, es un símbolo de rebeldía y de amor a la libertad, muy próximo al anarquismo. Martín Fierro es el último criollo y a menudo se burla de los gringos que no saben hablar cristiano. Lo mismo ocurre con *Don Segundo Sombra*, de Güiraldes, ya puro ideal, porque es la perfección de las virtudes gauchescas. En *Sombra*, Güiraldes quiso fijar lo intemporal de una forma de vida, crear un símbolo nacional a través de un arquetipo.[71]

Ni la cuestión de la integración ni la de identidad de este cuarto abuelo se agotan ahí. Son problemas extraordinariamente complejos, relacionados con el medio social de origen del inmigrante y con las escalas sociales y de prestigio en el país-huésped. La población era heterogénea, sin gran nivel cultural y sin un grado de identificación importante con su país. En particular, la italiana. Esto parecía favorable a la integración. Pero el revés de la medalla era que no consideraban al nuevo país como una cultura superior e imitable. La nueva identidad surge sobre todo de la movilidad social. Pronto el inmigrante se percató de que su cultura europea podía ayudarlo, en una sociedad temerosa del mestizaje, a obtener consideración social, y procuró entonces afirmarse en su europeidad. En especial los de procedencia suiza, alemana o inglesa. La extranjería se reconstituyó como colonia interna y se reprodujo mediante la endogamia y la educación familiar y escolar de los hijos. Los colegios privados extranjeros fueron una reivindicación de las colonias, en busca de mantener su extranjería dentro de la sociedad receptora. Se crearon periódicos en lenguas extranjeras y asociaciones que fomentaban la adhesión a la patria de ultramar. La primera oleada de inmigrantes españoles se convirtió, antes de fin de siglo, en una fuerza económica importante. Hostos la va a criticar, precisamente, porque mantiene los puntos de vista de España y se opone a las grandes reivindicaciones continentales. Presionan al gobierno argentino para que no actúe contra España, y para que rompa la solidaridad continental. Durante la guerra por las islas Chinchas, primero. Y, más tarde, para que no apoye la independencia de Cuba y Puerto Rico.

Las páginas que vienen a continuación siguen los meandros de esa historia de la identidad, que es también la historia de los diversos nombres

70. Cf. Brushwood, John S., *La barbarie elegante*, 1988, p. 178 y ss.
71. Navas Ruiz, Ricardo, «Personaje e identidad nacional: De Martín Fierro a Don Segun-

de América y de las razones por las cuales éstos le han sido impuestos. Clío es una musa que perdió su inocencia con el despertar de la historia. Tampoco los nombres dados o impuestos a América resultan más inocentes que la musa. Cada uno es expresión de un proyecto de sociedad. Eso es lo que tratamos de demostrar. Pero, como es evidente que ninguna sociedad puede existir sin ser, y la identidad no es otra cosa que la constitución o la reconstitución del ser social, abordaremos el problema de cuáles son los términos dentro de los cuales América ha definido esa identidad, y cuáles, dentro de estas rocambolescas terminologías, corresponden mejor a lo que América decida como su destino histórico. Porque las raíces de la identidad hay que buscarlas en el futuro.

EL BOLIVARISMO O LA PRIMERA HISPANOAMERICA

Si durante la colonia el americano convino en ser llamado «criollo», «indiano» o «español de Indias»; a comienzos del siglo XIX, asociado a los procesos de independencia, el problema de la identidad se le presenta bajo una luz nueva.[1] Debió reconocerse en dos cuadros: el nacional, surgido con la formación de las repúblicas; y el continental, marcado por una serie de rasgos compartidos: el pasado colonial, la lengua, la raza, la histórica solidaridad del proceso de independencia; y, otra más reciente, necesaria o no, según los puntos de vista, para mantener esta independencia. Son fundamentalmente los intentos de construir esta nueva solidaridad los que van a originar las diversas formas de identidad continental; en particular la primera en la que se reconocerán los criollos independientes: el hispanoamericanismo.

Marcado por el pensamiento de Bolívar, el hispanoamericanismo del XIX es totalmente diferente del que conocerá el siglo siguiente. Tal vez su formulación más precisa sea la de Alvaro Covarrubias, ministro de Relaciones Exteriores de Chile, en una nota enviada el 28 de mayo de 1864 al embajador de España, a propósito de la crisis hispano-peruana por la cuestión de las islas Chinchas:

> Las repúblicas americanas de origen español forman en la gran comunidad de las naciones, un grupo de Estados Unidos entre sí por vínculos estrechos y peculiares. Una misma lengua, una misma raza, formas de gobierno idénticas, creencias religiosas y costumbres uniformes, multiplicados intereses análogos, condiciones geográficas especiales, esfuerzos comunes para conquistar una existencia nacional e independiente: tales son los principales rasgos que distinguen a la familia hispanoamericana. Cada uno de los miembros de que ésta se compone ve más o menos vin-

1. José Gaos sitúa esta preocupación por la identidad americana que nace con la independencia en el cuadro de la tendencia «imanentista» creciente en la filosofía occidental, que lleva a los pensadores a ocuparse mucho más de las cosas del mundo y de la vida. Dentro de estas preocupaciones destacan la idea nacional y el problema cultural. En España se plantea el tema desde Larra hasta Ortega, y en América desde Bolívar en adelante. Cf. *Antología del pensamiento de la lengua española de la Edad Contemporánea*, México, 1945.

culado su próspera marcha, su seguridad e independencia a la suerte de los demás. Tal mancomunidad de destinos ha formado entre ellos una alianza natural, creándoles derechos y deberes recíprocos que imprimen a sus mutuas relaciones un particular carácter. Los peligros exteriores que vengan a amenazar a alguno de ellos en su independencia o seguridad, no deben ser indiferentes a ninguno de los otros: todos han de tomar parte en semejantes complicaciones, con interés nacido de la propia y la común conveniencia. Este interés será tanto más vivo, cuanto una inmediata vecindad lo haga más legítimo y fundado.[2]

Autores hay que hablan de hispanoamericanismo como sinónimo de ideología liberal. Es el caso de Rodríguez en su obra sobre el ecuatoriano Rocafuerte. Pero esta concepción es reductora, porque hace morir la idea en los años de 1830; entonces habría desaparecido toda esperanza de construir una confederación hispanoamericana, y deja fuera al mismo Bolívar, que se va haciendo más y más conservador, sin perder por ello su ideal continental, como lo prueba el que pocos años antes de su muerte convocara al Congreso de Panamá (1826).[3]

Con el proceso emancipatorio termina por imponerse el nombre de «americano». Y, si bien para referirse al continente a menudo se habla de «América Meridional», el término retenido será el de «Hispanoamérica».[4] Esta denominación se difunde entrado el siglo XIX, pero había sido acuñada antes de la independencia. Aparecía en los panfletos que preparaban el ambiente revolucionario. La *Gaceta de literatura de México* habla en 1788 de «Nuestra nación hispanoamericana» y, a comienzos de siglo, Miranda publica la «Proclamación a los pueblos del continente colombiano, alias Hispanoamérica» (1801).[5] En el siglo XIX se reservó la denominación sobre todo al continente cultural, combinándola con la de «americano» para señalar la identidad personal. En el hecho, se guardará el patronímico americano, hasta que de él se apropien los Estados Unidos con exclusividad, a partir de la Primera Conferencia Panamericana en 1889-90.[6]

Esta hispanoamericanidad va a definirse por el único vínculo importante que habría dejado la dominación española: la lengua.[7] En consecuencia, es vista como una comunidad cultural formada por las repúblicas, antiguas colonias españolas. Entre ellas representa, además, una solidaridad política que llega a concretarse en tratados de alianza para hacer frente a los enemigos comunes. Básicamente ese enemigo, durante el siglo XIX, es España.

He aquí la gran diferencia entre el primer y el segundo hispanoamericanismo: la imagen que el uno y el otro tienen de España.

La revisión crítica del pasado es característica del primer hispanoamericanismo; aparece incluso en *El periquillo sarniento*, la primera novela hispanoamericana. El discurso contra el pasado español lo inaugura Miranda en la *Edinburgh Review*;[8] lo registran voces españolas: Blanco White hará un verdadero proceso a la colonización.[9]

La misma crítica se encuentra en Mier, que acusa a España de haber mantenido a sus colonias en el oscurantismo durante tres siglos.[10] Un ejemplo posterior son estos pasajes del portorriqueño Eugenio María Hostos (1839-1903): «España no ha producido, ha abortado sociedades. Todas ellas, desde la patria de Miranda y de Bolívar hasta la de Carrera y O'Higgins..., todas ellas han nacido muertas. La revolución de la independencia ha tenido que crearlo todo: espíritu social, sentimiento de personalidad territorial, voluntad nacional propia, inteligencia del derecho, principio de libertad, noción de autoridad, medios orgánicos morales intelectuales de existencia social, fines de la nueva sociedad, cohesión social, costumbres, trabajo, creencia y conciencia.»[11]

Continúa afirmando que esta reconstrucción era tanto más difícil cuanto más arraigados estuvieran los vicios que esclavizaban el embrión de sociedad. La noción de «embrión de sociedad», a semejanza de Sarmiento y Alberdi, quiere decir formación de una burguesía liberal. Hostos es un

2. Citado por Arosemena, Justo, *Patria y federación*, La Habana, 1977, pp. 391-392.

3. Cf. Rodríguez, J., *El nacimiento de Hispanoamérica: Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo. 1808-1832*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 303.

4. Este término se utiliza ya en las Cortes de Cádiz, y Blanco White lo emplea en 1825, «Los hispano americanos», *Variedades*, 1825, v. II, n.º 9, octubre, p. 299. Citado por Pons, André, *Blanco White et la crise du monde hispanique*, tesis doctoral, París, 1990, v. I, p. 430, nota 3.

5. Rama, Carlos, *Nacionalismo e historiografía en América latina*, Madrid, Tecnos, 1981, p. 359.

6. Humboldt escribe al respecto: «Los criollos prefieren que se les llame americanos y desde la paz de Versalles, y, especialmente después de 1789, se les oye decir muchas veces con orgullo: "yo no soy español soy americano"». *Ensayo político*, p. 76.

7. Incluso hoy, el idioma es el vínculo más fuerte de la cultura hispánica. El amor por el idioma es una característica americana. Como decía Picón Salas: «Todo hispano ama su idioma casi más que como un vehículo para expresar ideas como un instrumento musical que le deleita con sus sonoridades.» *Europa-América*, p. 180.

8. Cf. Pons, André, op. cit., v. I, p. 416.

9. Idem, ibídem, p. 156.

10. «Primera carta», pp. 9-25. Citado por Pons, André, op. cit., v. II, p. 919. *La historia de la revolución de Nueva España* (1813) condenaba cerradamente la dominación española. Cf. Saint-Lu, Benassy-Berlin, et alii, Edición crítica, París, Publications de La Sorbonne, 1990.

11. Hostos, Eugenio María, *Obras*, La Habana, 1976, p. 177. Propósitos semejantes pueden leerse en Arosemena: «En fin los españoles atravesaron el océano impelidos por dos terribles palancas, la codicia y el fanatismo. Buscaban, no la libertad y la paz como los colonos ingleses, sino el oro y la dominación. Llevaban por instrumentos, no el arado y la red, sino el cuchillo y la camándula. Tales eran los gestadores encargados de adquirir y civilizar medio globo terráqueo.» Lo más curioso es que, finalmente, Arosemena termina atribuyendo las crueldades de la conquista a los moros: «Tenían, ya, y trajeron por consiguiente a América, el espíritu de turbulencia y de combatividad, el de rapiña y merodeo, el fanatismo y la irritabilidad, la pasión ciega, y enemiga de la justicia, la imaginación adversaria del razonamiento, y de todas las demás cualidades que constituyen el carácter morisco, incorporado al carácter godo, romano, cartaginés e íbero.» Cf. «Estudio sobre la idea de una liga americana», *Patria y federación*, p. 344.

liberal tan convencido que define al sistema colonial español como «socialismo de Estado». Difiere de los argentinos en cuento piensa que este embrión de sociedad se puede formar con el indio, el cholo y el negro, y porque cree peligrosa la inmigración: ella haría desaparecer el sentimiento continental. Los emigrantes responden a una solidaridad europea y no americana.[12]

> Ninguna tarea más onerosa después de la independencia... Era necesario sacar de su triste abatimiento la raza dolorida de los incas; restituir al quechua y aymaraes la individualidad que, en su imperio y por el sueño colonial, habían perdido; fundirlos más rápidamente con las razas mestizas que la colonización europea había producido; formar con ellos la base de la población, y con los cholos y negros y mulatos un pueblo; dar a ese pueblo la noción de su soberanía, el derecho de su libertad y su trabajo, la unidad de afectos que constituye la nación y la unidad de órganos y fuerzas que constituye la sociedad; curar de su apatía al indígena, de su fanatismo idólatra al cholo, de su servilismo al africano, de su espíritu levantisco a los mestizos, de su indolencia sensual a los criollos, de todos sus errores religiosos, políticos, económicos, sociales y morales a todas las clases, a todas las antiguas castas, a todos los grupos de población... Era necesario oponer al socialismo del estado omnipresente, el individualismo que fecunda la obra impersonal de las sociedades; reducir el Estado a sus únicas atribuciones, las que no puede ejercer el individuo solo... Era necesario emancipar al Estado de la Iglesia; al pueblo inculto, del fanatismo; al pueblo culto, de la hipocresía; de la fe impuesta, de la intolerancia enseñada, de la ignorancia provocativa y satisfecha, a todos.[13]

Estos párrafos podrían hacer de Hostos —si fuesen más difundidos—, uno de los precursores del movimiento indigenista.

Esta visión dominante de la historia se extiende entre dos documentos fundamentales: *La Carta de Jamaica*, escrita por Bolívar en 1815, y *Nuestra América*, de Martí, en 1891.

Las excepciones son los escritores y los políticos conservadores. Bello, el más matizado y probablemente el más lúcido de los conservadores, piensa que no se puede superar el pasado si no se asimila su legado. Otros simplemente defienden el tradicionalismo religioso o el sistema monárquico: Miguel Antonio Caro, estadista, gramático, colombiano y poeta, sostiene, a fines de siglo, la necesaria vuelta a la tradición española, afirmando que la teología es la forma superior del conocimiento.[14] En el siglo XIX, el pensamiento conservador se define por su adhesión a la historia colonial. Lucas Alemán, fautor de la restauración monárquica, expresa este punto de vista a lo largo de sus cinco volúmenes de la *Historia de México* (1849-1852): con la república, la anarquía habría sustituido el orden colonial —que no conoció la guerra de castas—, y la pobreza reemplazaría al bienestar y a la seguridad del régimen colonial.[15] Alemán buscó un gobernante para estos principios y lo encontró en Santa Anna. La restauración del régimen colonial fue también el propósito de Rafael Carrera en Guatemala (1840-1865). El caudillo conservador restauró el orden corporativista colonial, reimplantó el fuero eclesiástico, los diezmos, y volvió a hacer del catolicismo la religión oficial ladina. Ninguno de los restauradores del antiguo orden llegó sin embargo tan lejos como el ecuatoriano Gabriel García Moreno (1860-1875). Entre otras cosas, estableció la obligación de profesar el catolicismo para ser ciudadano. Los liberales ven en García Moreno un símbolo del oscurantismo.[16]

Aparte de estas renombradas excepciones, el primer hispanoamericanismo caracteriza la conquista y la colonización como épocas de barbaridades y tiranías. Epocas durante las cuales América estaba privada de libertad. Incluso, dice Bolívar, privada de «tiranía activa».[17] Y agrega una frase que más de un historiador gusta poner en itálicas: «Los americanos en el sistema español no fueron sino siervos para el trabajo y a lo más consumidores.» Es un crítica feroz del pasado, hecha a través de los grandes temas de la ilustración: el de la tolerancia y el del progreso. La conclusión: una valorización de la historia justificadora de la ruptura. Del pasado español se guardaba sólo la lengua, para que sirviera de base a la unión de los «americanos». En Bolívar esta valoración concluía en un colofón de animosidad hiperbólica: «Más grande es el odio que nos inspira la península que el mar que nos separa de ella.»[18]

Si a fines de siglo, *Nuestra América* de Martí refleja análogos sentimientos respecto a la colonia, veremos que su valoración de la historia es más compleja y matizada.[19] La agresividad hacia España es la tónica del primer hispanoamericanismo. En 1865 decía el mexicano Ignacio Ramí-

12. Hostos, Eugenio María, op. cit., p. 235 y ss.
13. Idem, ibídem, pp. 177-178.
14. Rama, Carlos, «La imagen del mundo exterior de los latinoamericanos como factor

15. Bushnell y Macauley, *El nacimiento de los países latinoamericanos*, Madrid, Nerea, 1989, p. 90.

16. Cf. Sobre el mismo tema, Ponce, Pilar, *Gabriel García Moreno*, Madrid, Historia 16, 1987.

17. La interpretación de esta frase ha dado mucho que hablar a los historiadores. Es posible que Bolívar la escribiera pensando en Montesquieu: «¡Cuánto bien hubieran podido hacerle los Españoles a los Mejicanos! Podían haberles llevado una religión más blanda que la suya; les llevaron una superstición furiosa. Pusieron libres a los que eran esclavos; hicieron esclavos a los que eran libres. Pudieron hacerles ver que los sacrificios humanos eran ilícitos; prefirieron exterminarlos. No acabaría nunca si quisiera decir todo lo bueno que no hicieron y todo lo malo que pusieron en ejecución.» Cf. *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Ateneo, lib. X, cap. V, p. 185.

18. Bolívar, Simón, «Carta de Jamaica», *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1982, p. 63. Cf. Bello, Andrés, *Investigación sobre la influencia de la conquista y del sistema social en Chile*, Santiago de Chile, 1842, y Saint-Lu, «L'image du passé dans la "lettre prophétique" de Simon Bolivar», *Bulletin Faculté des Lettres de Strasbourg*, 1967, mayo-junio,

rez, hablando de la desespañolización: «El último pueblo a quien desearían parecerse las demás naciones de la tierra es el pueblo español.»[20]

El antihispanismo dominante hace de Las Casas el autor más alabado por los escritores, por su crítica a la conquista y su defensa de los naturales. No es un azar que de la mano del romanticismo nazca la tendencia indianista, que retoma la imagen del «buen salvaje», y la crítica a la dominación española. Buenos ejemplos son las novelas del portorriqueño Hostos, o *El Enriquillo* del dominicano Galván.[21] El antihispanismo juzga con extrema dureza todo lo realizado por la política imperial de Indias. Constantemente los autores están previniendo al lector que desconfíe de la historia escrita por España y la reescriben desde una perspectiva diferente de aquella del obispo de Chiapas. La reacción más violenta contra este discurso vendrá del segundo hispanoamericanismo; denuncia estas interpretaciones llamándolas «leyenda negra». Uno de los ejemplos más notables de la prevención de los antiguos criollos frente a la historia tradicional, son estos párrafos de Nataniel Aguirre:

> Debes haber visto los horrores de la Conquista en las obras de don Fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas —me dijo—; pero no vayas a creer que los españoles fueron peores que la generalidad de los hombres de aquel tiempo. No hay ya para qué recordar esos crímenes espantosos como un justificativo para nuestro anhelo de independencia, que proviene de otras causas más inmediatas. Ten cuidado, por otra parte, de no dejarte alucinar con los libros de Herrera y Garcilaso, cuando hablan de la solicitud de los reyes de España por sus vasallos de estos dominios; las medidas con que desde la gran Isabel hasta el pobre don Carlos IV creyeron favorecerlos, han sido siempre muy perjudiciales.[22]

Así pues, si el segundo hispanomericanismo es de aproximación con la «Madre Patria», éste es de distanciamiento.

Producto de él, fue la solidaridad despertada por la guerra con España en 1862. Agredido el Perú, Chile, Ecuador y Bolivia se pusieron de su lado.

Otros hitos importantes son los diversos intentos de confirmar la personalidad continental en una serie de congresos, que no hacen sino continuar el de Panamá, convocado por Bolívar en 1826. El Primer Congreso de Lima de 1847-48, con motivo de la expedición española de Flores a Ecuador, el Continental de Santiago de Chile de 1856 y el de Washington del mismo año, que dieron lugar, respectivamente, al Tratado Continental del 15 de septiembre y al Proyecto de Alianza del 9 de noviembre; y el Segundo Congreso de Lima de 1864-65, que habló de «Estados de América»...[23]

El Tratado de Santiago, firmado por Chile, Perú y Ecuador; y el de Washington entre Nueva Granada, Guatemala, El Salvador, México, Perú, Costa Rica y Venezuela, ilustran el espíritu de solidaridad continental del XIX. Varias cláusulas del Tratado de Santiago preocuparon seriamente a los Estados Unidos. En particular el artículo 13, donde los Estados firmantes se comprometían a no ceder o enajenar parte alguna de su territorio a otro Estado o gobierno.[24] El tratado se dirigía, además, a otros Estados hispanoamericanos, capaces de incorporarse a la unión, y ¡al Brasil! En él se habla por primera vez de «confederación de Estados Hispano-Americanos». Precisaba la dimensión de Hispanoamérica: hasta las fronteras de las antiguas colonias españolas. Pero las excedía incluyendo al Brasil. En cambio, excluía claramente a los Estados Unidos. Lo que muestra cuán lejos estaban estos movimientos del posterior panamericanismo, del que algunos autores han querido hacerlos precursores.[25]

Aun cuando este primer hispanoamericanismo postule una sociedad «plurirracial», lo que no siempre es el caso (véase Sarmiento y Alberdi en Argentina), únicamente a fines de siglo, con Martí, se formulará un proyecto de sociedad mestiza.

El propio Bolívar, cuando reflexiona sobre su identidad de «americano», la define como una especie media entre el indio y el europeo. Una ambigüedad, más que un mestizaje. Más que una cuestión de personalidad nacional, es la preocupación de una clase, de una casta. Lo cierto es que la condición de «americano», como identidad, y más entrado el siglo la de «hispanoamericano», es asumida exclusivamente por una clase. Entre otras cosas, porque la pretendida unidad por la lengua no nos debe conducir a engaño. Entonces, habla español una cuarta parte de la población

20. Rama, Carlos, op. cit., p. 365.
21. Hostos, Eugenio María, *La peregrinación de Bayoán*, Madrid, 1863. (Es muy importante la segunda edición de Santiago de Chile de 1873, especialmente, por el prólogo que agrega.) Manuel de Jesús Galván (Santo Domingo, 1834-1910) evoca en *El Enriquillo* (1878-1882, segunda parte) la colonia española en Santo Domingo de 1502 a 1533, y transcribe páginas enteras de Las Casas.
22. Aguirre, Nataniel, *Juan de la Rosa*, La Paz, 1969, p. 103.

23. Probablemente para evitar el término «hispano» y «latino», como resistencia a la agresión europea. Cf. Ardao, Arturo, *Génesis de la idea y el nombre de América latina*, Caracas, 1980, p. 110.
24. El artículo 30 del Tratado de Santiago expresa: «El presente tratado será comunicado inmediatamente después del canje de sus ratificaciones, por los gobiernos de las repúblicas contratantes, a los demás estados hispanoamericanos y al Brasil, y éstos podrán incorporarse a la Unión que se establece...» Cf. Yepes, J.M., *Del Congreso de Panamá a la Conferencia de Caracas, 1826-1954*, Caracas, 1955. Cf. t. Apéndice, pp. 241-254. La preocupación de los Estados Unidos se revela igualmente en el oficio que el ministro residente de los Estados Unidos en el Perú envió al secretario de Estado (10 de noviembre 1856): «En verdad, no tengo dudas de que el gobierno de Chile y Perú están apuntando a formar una especie de alianza continental, entre las naciones de Sud América, contra lo que ellos gustan llamar la ambición a incursiones de los Estados Unidos. Piensan lograr este objeto excitando los prejuicios de los habitantes de toda Sud América, representándonos como extranjeros "en sangre y religión".» Manning, William, R., *Diplomatic correspondence of the United States*, Interamerican Affairs, 1831-1860, v. X, documento 4964, Washington, 1934, Carnegie Endowment for International Peace.
25. Clementi, H., *Formación de la conciencia americana*, Buenos Aires, 1972, p. 49.

y subsisten cientos de lenguas y dialectos indígenas.[26] El pueblo, como decía Bolívar en el *Discurso de Angostura*, era más bien un compuesto de Africa y América, que una emanación de Europa; carecía de preocupaciones continentales y encontraba su filiación en entidades mucho más restringidas: la familia, la tribu, la nación (en el sentido de nación de origen de los esclavos, criterio con el cual se reunían en «murgas» en el momento del carnaval); cuando no en la hacienda y en la «familia del amo».[27]

Si confrontamos un borrador preparado para el editor de la *Royal Gazette* en Kingston, de septiembre de 1815, donde Bolívar desarrolla su concepción de una sociedad de castas, con otros documentos —*La Carta de Jamaica* o el *Discurso de Angostura*—, parece claro que utiliza dos nociones, a menudo confundidas, pero que no son sistemáticamente sinónimas: la de americano y la de pueblo. Con americano quiere decir, en ocasiones, «español de América» o «americano del sur», criollo blanco; y en otras, «natural», «indígena»; es decir, los indios. Con pueblo o «populación americana» se refiere al compuesto del indio y el esclavo, al que se le agrega, por encima, el criollo blanco. «Americano» en el lenguaje de Bolívar es también «nosotros». «Nosotros... no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derecho...»[28] «Nuestro pueblo», en cambio, es más amplio, es un compuesto de razas, al cual el criollo también pertenece, por cierto:

> Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de Africa y de América, que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres diferentes en orígenes y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia.[29]

En todo caso, si Bolívar se dice convencido de la necesidad de la igualdad, ella es restringida, pues no cree menos en la jerarquía de las castas y en la desigualdad de los rangos reservados a cada hombre. «Que los hombres nacen todos con derechos iguales a los bienes de la sociedad está sancionando por la pluralidad de los sabios; como también lo está que no todos los hombres nacen igualmente aptos a la obtención de todos los rangos.»[30]

Esta desigualdad de origen le hace pensar en la necesidad de un gobierno firme y «delicado» para manejar una sociedad tan heterogénea.[31] Está convencido de que el mejor sistema es la República. Roma y Gran Bretaña han dado el ejemplo. Recomienda a los constituyentes de Angostura el estudio de la Constitución británica; no por lo que tiene de monárquica, sino por lo que tiene de republicana.[32]

Con Montesquieu, insiste en que la excelencia de un gobierno no reside en su modelo teórico, sino en ser apropiado a la naturaleza y al carácter de la nación.[33]

Para América este carácter lo ve en un pacto social, fundado en la armonía entre los temperamentos de las castas. El «americano del sur», el «criollo», con «su dulzura ilimitada» y por sus cualidades intelectuales, se sitúa naturalmente a la cabeza de una sociedad paternalista y patriarcal. Y en las categorías siguientes, sin pretensiones de poder, el indio, que por temperamento no pretende la autoridad, y el esclavo, que «se considera en su estado natural como miembro de la familia del amo, a quien ama y respeta». Por ello, los jefes españoles se esforzaron sin éxito en sublevar a los esclavos contra los blancos criollos; porque —concluye Bolívar—: «parecerá inconcebible que los esclavos rehusasen salir de sus haciendas y cuando eran compelidos a ello, sin poderlo evitar, luego que les era posible, desertaban».[34]

Enemigo de la esclavitud, partidario de la república plurirracial, Bolívar no teme menos a lo que llama «democracia absoluta». No sólo porque no se acuerda con la naturaleza y el carácter de la nación: ¿la sociedad de castas? (porque Bolívar teme la proclamación de máximas demagógicas para atraerse la causa popular que puedan producir la subversión),[35] sino porque los ejemplos históricos de democracia absoluta han fracasado, a causa de la extrema debilidad de este tipo de gobierno. Es el caso de Atenas. La igualdad está garantizada —piensa— por el gobierno republicano. Esta es la igualdad que permitirá a América refundir el cuerpo social. Pero ella peligra en una democracia absoluta que no puede ofrecer sino «relámpagos de libertad».[36] En la *Realpolitik* los criollos se sentían

26. Sobre este punto véase el conde de la Viñaza, *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, Madrid, Ribadeneyra, 1892. Reeditado, en edición facsímil, por el Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1977.

27. «Discurso de Angostura», *Simon Bolívar, la esperanza del universo*, París, UNESCO, 1983, p. 138, y «Borrador para la Royal Gazette de Kingston» (c. septiembre 1815), ibídem, p. 119.

28. Ibídem, pp. 118 y 133.

29. Ibídem, p. 138.

30. Ibídem, p. 139.

31. Ibídem.

32. Ibídem, p. 141.

33. Ibídem.

34. «Borrador armonía», ibídem, pp. 118-119.

35. Ibídem, p. 120.

36. Ibídem, p. 140. Pese a que *El contrato social* se edita en Buenos Aires en 1810, son muy pocos los auténticos partidarios de Rousseau. Un ejemplo es Simón Rodríguez, el maestro de Bolívar; otro, el chileno José Zapiola, fundador del arte musical en el país. En los años 1820, comentaba: «Rousseau dice: Plutarco es mi hombre. Nosotros podríamos decir entonces: Rous-

mucho más atraídos por Montesquieu que por Rousseau. Casi todos le conceden un lugar preferente entre las fuentes del ideario de la independencia: lo menciona Lorenzo de Zavala en México, Antonio de San Miguel aduce su autoridad, Manuel Belgrano a los diecinueve años traduce *El espíritu de las leyes*, figura en la biblioteca de Antonio de Rojas, uno de los primeros conspiradores chilenos. Lo prefieren a Rousseau, porque no ven en su modelo de gobierno el peligro de sublevación popular que les parece acarrean las ideas del ginebrino.[37]

Un cuadro de la población americana de fines del siglo XVIII muestra la minoría que representaban los criollos blancos frente al resto de la población. Sin duda esto fue un freno para los que pensaban en la democracia. De diecisiete millones de habitantes, los criollos no llegan a los tres millones trescientos mil. Apenas representaban un 19,2%.[38] Desde Londres escribía Blanco White:

> Dos millones de Americanos Españoles reunidos bastarían para formar un estado independiente; quince millones de Españoles, de Criollos, de Indios, de Mulatos, de Mestizos y de Africanos, no pueden ni de aquí a un siglo empezar a verificarlo. Un siglo, quiero decir, de paz y de leyes; que si siguiese el gobierno antiguo, o el influxo a que aspiran los Europeos, siglos de siglos no bastarían.[39]

---

seau es el nuestro.» Citado por Cardiel, 1980, p. 125. En Argentina el más conocido fue Mariano Moreno. En *Vida y memoria del Dr. don Mariano Moreno*, biografía escrita por su hermano Manuel, el argentino se define como un jacobino centralista. Algunos, que comenzaron fascinados por las ideas del ginebrino, van a pasarse rápidamente a los moderados en el transcurso de los acontecimientos. Es el caso de Camilo Henríquez en Chile, que fue procesado por la Inquisición por haber leído *El contrato social*. Cf. Spell, *Rousseau in the Spanish world*, Austin, 1938. El espíritu de Rousseau se mantiene, mucho más que en la comprensión del cuerpo político, en la fe en la educación. (Sobre este tema, véase, Luzuriaga, Lorenzo, *Orígenes de las ideas educativas de Bolívar y Simón Rodríguez*, Tucumán, Universidad Nacional, 1942.) Esta concepción restringida de la democracia es dominante durante el siglo XIX, incluso en alguno de los hombres de posiciones más progresistas. Arosemena escribe en 1868 en *Apuntamientos para la introducción a las ciencias morales y políticas*: «Cada hombre se puso bajo la *suprema dirección de la voluntad general*. De manera que se comprometió cada cual a ser víctima del capricho de los demás, a pasar por cuantas leyes duras quisiesen imponerle. Si uno, dos, diez individuos son oprimidos por la voluntad general, no tienen a quien quejarse, porque se sometió cada uno a la suprema dirección de la voluntad general. Y esta voluntad general, que no es más que la de la mayoría, comprenderá seguramente la de las mujeres, la de los niños, la de los dementes, la de los estúpidos, es decir, la de todos aquéllos cuya voluntad nada dice porque nada entiende de asuntos políticos. Rousseau previó la objeción, y sale en triunfo del apuro con otra ingeniosidad. Propone entonces que los votos se den, no por cabeza, sino por clases, poniendo en una sola al populacho, exigiendo mayoría, no de individuos sino de clases. ¿Pero por qué no dijo más claro que debía sólo contarse con la voluntad general de las personas sensatas, y no llamar voluntad general la que no es en realidad sino voluntad de la minoría?» Cf. *Patria y federación*, 1977, pp. 126-127. Me parece innecesario hacer subrayado de autor...

37. Cf. Cardiel, Reyes, R., *Los filósofos modernos en la independencia latinoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

38. Cifras de Fabregat, Esteva, *El mestizaje, iberoamericano*, Madrid, Alhambra, 1988, p. 276.

39. Cf. *El Español*, 1812, v. IV, n.º 24, abril, p. 420. Citado por Pons, André, op. cit., v. II, p. 984, nota 191.

Blanco White no saca la conclusión de este argumento, la sacará más tarde Alberdi cuando se trate de formar la burguesía nacional en Argentina: reemplazar al roto, al gaucho, al cholo, por el inmigrante.[40] La idea de una democracia restringida se repite de este y del otro lado del océano. Blanco White la difunde desde Londres en *El Español*. El peligro es la guerra social: «Las Américas están llenas de gente de color, que tiene poco que perder, cumpliérales o no las [promesas], con tal que les diesen lugar al desorden de una revolución completa.» Constantemente está alertando del peligro que representa una revolución que quite todo freno a indios, negros y mulatos, y consideraba totalmente irresponsable la actitud de Miranda que proponía utilizar los negros y la gente de color en la lucha política.[41] Al triunfar la independencia, el nacionalismo estuvo casi por entero desprovisto de contenido social. En las masas faltaba el sentimiento nacional y los países carecían de cohesión. John Lynch, en *Las revoluciones hispanoamericanas*, afirma que la independencia fue conservadora y mantuvo la herencia colonial, porque la revolución social era una amenaza para los criollos.[42]

Es difícil clasificar la ideología política de los libertadores. El pensamiento de Bolívar se asemeja en muchos puntos al de Blanco White, a quien encontró en Londres en julio de 1810: es conservador en la medida que cree en la necesidad de mantener el poder de las élites criollas y el sistema de propiedad de la tierra, liberal cuando afirma la libertad de comercio; pero se cuida mucho de ser rousseauneano. En el número 4 de *El Español*, consagrado a la revolución de Caracas, se felicitaba Blanco White de que los americanos no hayan justificado su insurrección por «los principios exagerados de libertad o las teorías impracticables de la igualdad».[43]

Se ha insistido mucho, a veces parece un «a priori», en la influencia determinante de la Ilustración en el proceso emancipador. Hoy existe una tendencia a matizar esta afirmación. Joseph Perez, en un artículo reciente, alude a esta exageración.[44] Pero la considera tal porque estima que eran muy pocos los criollos que habían leído a los autores. La cuestión no está ahí. La cuestión es cómo llegan las ideas a servir de base a un proyecto político, lo que es mucho más complejo que saber si se han leído o no los textos fundamentales. Las ideas circulan en forma aluvial, arrastrando otras a su paso y formando convicciones, que al llevarlas a las realidades se transforman en ideologías. Donde es preciso matizar la influencia del pensa-

40. Alberdi, infra.

41. Cf. Pons, André, op. cit., pp. 666-728 y p. 930.

42. Lynch, John, *Las revoluciones hispanoamericanas: 1808-1826*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 379.

43. Cf. *El Español*, 1810, v. I, n.º 4, julio, p. 316. Citado por Pons, André, op. cit., v. II, p. 502.

44. Perez, Joseph, «La revolución francesa y la independencia de las colonias hispanoamericanas», *Revolución, contrarrevolución e independencia*, Madrid, Turner, 1989.

miento ilustrado es, no tanto en saber si los criollos habían leído a Rousseau o si lo habían leído en el texto francés, sino cómo recibieron sus ideas-ejes y qué otros autores participaron en la comprensión de ellas. En este sentido, a menudo se olvidan dos cosas: la importancia del liberalismo español y la del pensamiento inglés. La mayoría de los libertadores hicieron una estadía en Londres, conocían el inglés, muchos admiraban la monarquía constitucional. En Inglaterra encontraron autores cuya propuesta política parecía adaptarse más a los intereses de quienes debían formar los nuevos Estados americanos. Uno de ellos fue Edmund Burke, cuyas *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (1790) deben de haber tenido una fuerte influencia en los pensadores y políticos americanos. Burke critica la democracia, los derechos del hombre, y aboga por el respeto al pasado y a los derechos de los grandes propietarios. Es el pensamiento aristocrático ilustrado que miraba al pueblo con condescendencia y defendía a las élites, semejante a la actitud de Jovellanos en España. Burke hacía una afirmación, más tarde desarrollada por Bolívar, según la cual «la igualdad se oponía al orden natural de las cosas»; en la sociedad de castas debe haber una dominante. Que Burke y los americanos pensaban que sus teorías se aplicaban perfectamente a América, queda de manifiesto cuando, en 1808, el irlandés publica *Additional Reasons for our inmediately emancipating Spanish America*, en cuya redacción colaboró activamente Miranda.[45]

En resumen, Bolívar ve la «populación americana» compuesta de diversas castas que deben vivir en perfecta armonía, cada una ocupando su lugar en la escala social. Esta sociedad jerarquizada debía enriquecerse con la inmigración europea y asiática.[46]

América tenía un destino solidario, según lo proclamaba en 1818: «que nuestra divisa sea unidad en América Meridional». En una carta desde Angostura, dirigida a Puyrredón, agrega: «Una sola debe ser la patria de todos los americanos, ya que en todo hemos tenido una perfecta unidad.»[47] Y a pesar de darse cuenta de las dificultades existentes para tener un solo gobierno que reúna a los diversos Estados, es el primero en afirmar la idea de «América-Una». Una América a la que da diversos nombres: América, Nuevo Mundo o Mundo Nuevo, pero sobre todo, América Meridional. *La Carta de Jamaica* de 1815, la titula justamente *Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla.*

Con el nombre de América Meridional quería distinguirse de la América del Norte. Por eso, las reflexiones de Jamaica no pueden ser consideradas precursoras de una visión «panamericana», como algunos han querido mostrar.[48] El nombre de América Meridional figuraba desde antiguo

45. Berruezo León, M.ª Teresa, «La Comunidad hispanoamericana en Londres, 1808-1820», ibídem, p. 74 y ss.
46. «Carta de Jamaica» y «Armonía racial», op. cit., p. 120.
47. Ibídem, p. 129.
48. Bolívar, supra.

en las cartas geográficas. Se encuentra ya en el siglo XVII en la llamada «Carta de Roma», del francés Guillermo Sanson,[49] y estaba de actualidad en la época de Bolívar. Lo había utilizado Miranda, junto con el de América del Sur y el de América Española, para contraponerlo cuidadosamente a la expresión América del Norte, y era difundido por numerosas obras. Por dos en particular: la de Félix de Azara, *Voyage dans l'Amérique Meridionale,*[50] y el *Atlas de una parte de la América Meridional.*[51]

Esta América «Meridional» va desde México a las tierras australes, «desde Nuevo México hasta Magallanes», y, dice en un informe del 31 de diciembre de 1813, es la América cuya unidad descansa en la lengua. El español es su gran pilar cultural. Junto a él, las columnas políticas son la libertad y la independencia. Es una América libre e independiente. No debe estar sometida a ninguna tutela, y debe rechazar cualquier forma de colonialismo. Así lo expresa en una carta a Monteagudo, a propósito del intento de Rivadavia de formar una federación americana con Gran Bretaña como líder: «Todo bien considerado tendremos tutores en la juventud, amos en la madurez y en la vejez seremos libertos.»[52]

Proyectos de unidad continental surgieron en todas partes donde se liberaban las colonias, y son anteriores a Bolívar. Ya en el *Catecismo Político Cristiano* (1810), se lee «... que las colonias españolas formen una confederación de Estados para rechazar la dominación española». El cura Miguel Hidalgo (1753-1811) se dio el título de «generalísimo de las Américas», y en el mensaje que dirige la Junta de Caracas a Jorge III, cuyo portador fue Bolívar (julio 1810), se habla de una confederación de todas las regiones de América para hacer reinar el orden y la concordia.[53] En la *Historia de la Revolución de Nueva España*, fray Servando Teresa de Mier subraya la necesidad de unión: «porque unidos, España es un enemigo insignificante».[54] Pero todavía hay que esperar unos años para encontrar su formulación en documentos oficiales. Arosemena considera que el primero en pronunciarse oficialmente en este sentido fue O'Higgins. Reza en su manifiesto del 6 de mayo de 1818 a los pueblos de Chile: «la gran confederación en el continente americano, capaz de sostener su libertad política y civil». Antes de esta fecha, hay quienes ven esta idea «en un plan de gobierno propuesto en 1810, o a principios de 1811, a la junta organizada en Chile, por José Gregorio Argomedo, uno de sus secretarios. Como quiera que sea —concluye Arosemena— Bolívar trabajó para su logro con todo el éxito que de aquel magistrado dependía».[55]

49. La fecha exacta de este mapa es 1677. Cf. *Atlas de mapas antiguos de Colombia. Siglos XVI a XIX* (Acevedo Latorre ed.), Bogotá, Arco, s. f.
50. Azara, Félix de, *Voyage dans l'Amérique Meridionale*, traducción francesa, París, 1809.
51. *Atlas de mapas...* lámina XLII.
52. Carta del 5 de agosto de 1823.
53. Citado por Pons, André, op. cit., v. II, p. 686, y nota 122.
54. Idem, ibídem, v. III, p. 1215.
55. Arosemena, Justo, op. cit., p. 359.

En realidad, aun si los proyectos son anteriores, fue Bolívar quien asoció unidad con cultura y, en particular, con la lengua. Bolívar se inscribe así en el fundamental problema de la identidad.

Bolívar define la identidad común como el vínculo que une las partes entre sí, y éstas con el todo. Unidad que descansa en el origen, en unas costumbres, una lengua y una religión comunes. Bolívar parece repetir en estos párrafos lo que dice Mier en la *Segunda Carta del Americano al Español*. La base es la unidad de la lengua, y a ella se agrega la de la educación, las costumbres, la religión y las leyes.[56] Si Bolívar precisa en sus documentos fundamentales que esta América es la América Meridional, parigual la define como América española y profundamente distinta de la América inglesa. En este sentido, la afirmación de identidad va a recorrer un largo camino polémico, sin cambiar los términos del Libertador, pero agregando Brasil, en el cual él no pensaba. En todo caso, las diversas definiciones de la América bolivariana, por conflictivas que sean, se precisan frente a la América sajona y, en particular, se van a definir por oposición a otra concepción de unidad: el «panamericanismo». Unidad con (pero bajo la hegemonía de) los Estados Unidos.[57]

56. «Segunda carta», p. 198. Citado por Pons, André, op. cit., v. III, p. 1243.

57. Numerosos han sido los intentos de recuperar a Bolívar dentro de una concepción panamericana. Con ocasión de la X Conferencia Panamericana, que se reunió en Caracas en 1953, se publicó un libro de citas de Bolívar relativas a América, *América y el Libertador*. Las citas no tenían otro propósito que afirmar que en Bolívar existía una visión panamericana. En realidad, Bolívar utilizó sólo en tres ocasiones, en 1825, el gentilicio «americano» para referirse a los americanos del norte. Fue en tres cartas que dirigió a Santander, objetando que se invitara a los Estados Unidos al Congreso de Panamá. (Cf. Acosta Saignes, Miguel, *Acción y utopía del hombre de las dificultades*, La Habana, 1977, pp. 384-385.) Esto sin tener en cuenta que Bolívar era plenamente consciente del peligro que podían representar los Estados Unidos para su América Meridional. En carta a Patricio Campbell dice: «Los Estados Unidos parecen destinados por la providencia para plagar América de miseria en nombre de la libertad.» Citado por Pividal, Francisco, *Bolívar: pensamiento precursor del antiimperialismo*, La Habana, 1977, p. 148. Durante el siglo XIX, por lo demás, los hispanoamericanos tienen muy claro que las ideas de Bolívar son radicalmente opuestas a las de Monroe, como lo demuestran estos párrafos de Arosemena: «Y una vez realizado aquel pensamiento bastaría asociarle el otro del mismo genio, la alianza de las repúblicas hispanoamericas, *por tener asegurada nuestra doctrina de Bolívar, por oposición a la de Monroe* (el subrayado es mío), que no es sino el egoísmo de los anglo-americanos erigido en principio alucinador pero falaz.» Citado por Méndez Pereira, Octavio, 1970, p. 321. La desconfianza por los Estados Unidos existía, por lo demás, desde comienzos de siglo en el pensamiento español. Blanco White escribe en *El Español*, 1811, v. III, n.° 10, enero, p. 338: «Hablo de los Estados Unidos, de ese vecino harto poderoso, que si en el día no es enemigo, está en el vuelco de un dado que venga a serlo. Ya mandan fuerza armada a tomar posesión de la parte de la Florida, que les pedía libertad... La actitud en que les pone este paso es sospechosa... ¡México! México es la parte más débil de los dominios de España.» Citado por Pons, André, op. cit., v. II, p. 855, nota 119. Por lo demás, no hacía sino repetir la famosa previsión del conde de Aranda a propósito de los Estados Unidos: «Esta república federal ha nacido pigmea... Tiempo vendrá en que llegará a ser gigante y un coloso muy temible...» Cf. Muriel, A., 1959, pp. 399-401.

Es sabido que, en el terreno político, Bolívar trató de llevar a la práctica sus ideas, que en el Congreso Anfictiónico de Panamá, el 15 de junio de 1826, propuso un tratado de unión y confederación perpetuos, tribunales arbitrales y la fijación de un contingente de fuerzas armadas comunes, y que, no obstante lo moderado de sus propuestas, la utopía de Panamá murió en la segunda reunión de 1828, en México, a causa de las susceptibilidades nacionalistas y de los intereses de las grandes potencias. El congreso fracasó por ausencias. Concurrieron Perú, Colombia, México y Centroamérica, pero Chile y las Provincias Unidas del Río de la Plata se abstuvieron de enviar delegados. En gran medida porque se le atribuían a Bolívar ambiciones personales.[58] Por su parte, en el Congreso de los Estados Unidos, el voto sureño impidió el envío de delegados por dos razones: por el temor de que el congreso aboliera la esclavitud en América y por el rechazo de los representantes de los Estados Unidos a sentarse en la misma asamblea con generales de sangre mestiza.[59]

De hecho, este primer hispanoamericanismo se mantiene en el siglo XIX como una unidad cultural del continente. Es difundido primordialmente por los intelectuales criollos: pensadores, políticos, escritores, artistas, que hacen reiteradas declaraciones de fe continental. Ya entonces los intelectuales «progresistas» hablaban de una identidad a través de la cultura: de un arte y una literatura americanos, capaces de romper las ataduras de la dependencia con la metrópoli.

Incluso un hombre tan moderado como Andrés Bello (1781-1865), digamos hasta conservador, afirma la idea de que es preciso defender un castellano de América:

No tengo la pretensión de escribir para los castellanos. Mis lecciones se dirigen a mis hermanos los habitantes de Hispano-América. Juzgo importante la conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza, como un medio providencial de comunicación y un vínculo de fraternidad entre varias naciones de origen español derramadas sobre los dos continentes.

Pero no es un purismo supersticioso lo que me atrevo a recomendarles. El adelantamiento prodigioso de todas las ciencias y las artes, la difusión de la cultura

58. Arosemena, Justo, op. cit., pp. 359-360, cita entre los chilenos que manifestaron esta opinión a Miguel de la Barra y a Benjamín Vicuña Mackenna, quien se habría expresado así: «En cuanto a Chile y el Plata, se abstuvieron ambas repúblicas de acreditar ministros en aquella Asamblea, obedeciendo a una mezquina desconfianza sobre las miras de dominio universal que se atribuían a Bolívar...» El mismo, sin embargo, señala unos párrafos más adelante que el congreso fracasó en 1826 por la impopularidad creciente de Bolívar, «cuya estrella había empezado a declinar» (texto de 1864), p. 363. Eran muchos los criollos que temían el personalismo de Bolívar. Rocafuerte pensaba que Bolívar negociaba en España el reconocimiento de una monarquía en la Gran Colombia a expensas de la libertad de México. Cf. Rodríguez, J., op. cit., p. 247.

59. Cf. Morison, E. S. y Commager, H. S., *The Growth of the American Republic*. Citado por Clementi, H., op. cit., p. 62.

intelectual, y las revoluciones políticas, piden cada día nuevos signos para expresar ideas nuevas; y la introducción de vocablos flamantes, tomados de las lenguas antiguas y extranjeras, ha dejado ya de ofendernos, cuando no es manifiestamente innecesaria, o cuando no descubre la afectación y mal gusto de los que piensan engalanar así lo que escriben.

En la *Alocución a la Poesía* (1823), el poema «América» invita a los poetas a no distraerse en imitaciones retóricas e invoca a la poesía para que se aleje de las cortes europeas y venga a las naciones nacientes de América, cuya naturaleza e historia le serán más propicias. Es un verdadero programa de independencia literaria. La silva «A la agricultura en la zona tórrida» (1826) está escrita en este espíritu.[60]

La misma atención entrañable se encuentra en el colombiano Rufino José Cuervo, para quien el idioma es una afirmación de la cultura propia. En *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano* afirma: «Nada en nuestra opinión representa a la patria como el idioma.»

Para la mayoría de los escritores románticos la literatura tiene una misión política definida. Hay a comienzos del siglo XIX una estrecha relación entre ambas; Bartolomé Mitre, presidente y conductor de la guerra contra el Paraguay, es novelista, historiador y traductor del Dante; Sarmiento hizo mejores marcas como escritor que como presidente; Rafael Núñez habría llegado a la presidencia de Colombia por sus méritos literarios y, después de él, subió Antonio Caro. ¡Y qué decir de Martí! Buenos poetas hubo hasta entre los dictadores. Estrada Cabrera de Guatemala lo fue (entre paréntesis: él repatrió a Rubén Darío). Eugenio María Hostos (1839-1903) es otro ejemplo. El portorriqueño, que murió en el exilio, «sin patria pero sin amo», creía servir con la literatura a los intereses de su patria y liberarla de la esclavitud. Escribiendo, pensaba que iba a hacer comprender a las Antillas lo inútil de esperar. Su literatura obedece a un plan: «En el cual estuvieran de tal modo ligadas entre sí las ideas que deseaba exponer, que el fin literario de la obra contribuyera a su objeto político y social; y que éste, presentado como objeto secundario, resplandeciera tanto más claramente cuanto más absorbido pareciera el fin literario de la obra.»[61]

A pesar de que Hostos utiliza sistemáticamente el nombre América latina, él pertenece al primer hispanoamericanismo, por el hecho de que Puerto Rico, su patria, sigue siendo colonia española. En su obra más temprana y más conocida, *La Peregrinación de Bayoán* (Madrid, 1863), se dan los temas de este primer hispanoamericanismo. En primer lugar, el sentimiento nacional; representado por Bayoán, indígena rebelde de Borinquen

60. Bello, Andrés, Prólogo de la *Gramática de la lengua castellana (1847), Obras Completas*, Santiago, Universidad de Chile, 1930.

61. Hostos, Eugenio María, *La peregrinación de Bayoán, Obras Completas*, 1939, t. VIII, p. 14.

(nombre original de la isla), y figura emblemática de los independentistas. En segundo lugar, el sentimiento americano. Se expresa a cada paso en *La Peregrinación*: en la admiración de la naturaleza, en la visión de su destino y la desgracia de su condición actual...: «He viajado por toda América: tengo la convicción segura de que los pueblos mejor preparados para una civilización grandiosa son los pueblos de América, y me lastima el estado en que los veo.»[62] Pese a la historia de amor que teje, el verdadero propósito de la obra es denunciar el régimen de colonización imperante en las Antillas. Así lo expresa claramente en el prólogo a la edición chilena, la segunda, de 1873: Quería que Bayoán, personificación de la duda activa, se presentara como juez de la España colonial en las Antillas, y la condenara, que se presentara como intérprete del deseo de las Antillas en España, y lo expresara con la claridad más transparente:

«Las Antillas estarán con España si hay derechos para ellas; contra España, si continúa la época de dominación.» Agrega Hostos que una de las posibilidades de solución era un cambio en la política interior y colonial en España. Y en su conclusión muestra la realidad de su espíritu de unidad hispánica: «Yo lo acogía de antemano con fervor y predicaba la fraternidad de América con España, y hasta anunciaba la idea de federación con las Antillas.»[63]

El sentimiento anti-español no es sólo fruto en esta generación del deseo de romper con la tradición colonial, sino también de la influencia de los autores ingleses y franceses forjadores de la «leyenda negra». Los cita el propio Hostos en esa segunda edición de Santiago: «Raynal, Robertson, de Pradt, Prescott, Irving, Chevalier, me presentaron a América en el momento de la conquista y maldije al conquistador.»[64] Pese a estas declaraciones su tendencia entonces no era separatista, sino reformista. Pensaba que España por razones de justicia debía convencerse de dar la libertad a las Antillas. Como en Martí, el sentimiento continental de Hostos es, en primer lugar, antillano. Cree que la «Redención de las Antillas y el porvenir de la América latina son hechos idénticos».[65] Hostos utiliza la misma figura de Martí: que Cuba y las Antillas sean «el fiel de la balanza». Es una concepción geopolítica que legitima la independencia de las islas para equilibrar el mundo, pero es a la vez un sentimiento de identidad antillano que se mantiene hasta hoy, incluso en la música. Una de las más conocidas canciones de Celia Cruz reproduce esta sensibilidad: «antillana soy». Después de la anexión de Puerto Rico por los Estados Unidos esta

62. Idem, ibídem, pp. 189-320-57-179-31.

63. Prólogo a la edición chilena de Santiago, junio de 1873, *Obras*, p. 622.

64. Cf. Hostos, Eugenio, María, ibídem, p. 615.

65. Carta a José Manuel Estrada, redactor de *El Argentino*. Cf. *Obras completas*, t. IV, p. 44, y Máldonado, Denis, «Hostos el Antillano», *Casa de las Américas*, 1972, noviembre-diciembre.

disposición toma forma de proyecto en Hostos. Considera indispensable crear una Confederación de las Antillas, que ése es su porvenir positivo. En repetidas cartas manifiesta estas ideas. A Manuel Pardo, presidente del Perú, le escribe diciéndole que «la independencia de Cuba y Puerto Rico ha de servir, debe servir, puede servir al porvenir de la América latina».[66] Su visión está marcada por la idea de unión dentro de una justicia social. Es manifiesto en la carta citada a Manuel Estrada, donde le dice que se ha consagrado con su voz y con su pluma «a la confraternidad de todos estos pueblos, a la defensa de todos los desheredados, fueran chinos o quechuas en Perú, fueran *rotos* y *huasos* o araucanos en Chile, sean gauchos o indios en la Argentina: durante esos tres años dedicados a pedir práctica leal de los principios democráticos, educación de la mujer americana para precipitar el porvenir de América.[67] Nunca he dejado de invocar a América para que me secundara en la santa obra que no debe un solo hombre realizar».[68] Creía Hostos firmemente en la educación como medio de unir América, para «formar una patria entera con los fragmentos de patria que tenemos los hijos de estos suelos».[69] Con Martí difiere en la valoración del pasado español. En uno de sus artículos sobre la batalla de Ayacucho, publicado en el *Nacional* de Lima en 1870, reproduce la visión más negativa de ese pasado.[70] Y este sentimiento se va haciendo cada vez más amargo en la medida que avanza el siglo. En sus *Cartas públicas acerca de Cuba*, dirigidas a Guillermo Matta y fechadas en Santiago de Chile, llama a las islas «cadáveres de sociedades nonatas».[71] «Eso eran todas las colonias en el momento de su independencia; y no hay de ellas una sola, ¡ni una sola! que no tenga todavía algún indicio de cadáver...»[72] Hostos da la vuelta al siglo y vive los dos hispanoamericanismos. Si al comenzar su reflexión con *La Peregrinación de Bayoán* estaba convencido de la posibilidad de unión entre los pueblos ibéricos de ambos mundos, y fue mal interpretado,[73] cuando la «generación del 98» relanza la idea, le parece que «hoy es inútil y contraproducente esa unión».[74]

Volviendo a la idea de unión en la lengua, recordemos que es un tópico entre los intelectuales del siglo XIX. Lo esboza Sarmiento en el *Facundo*;[75] y José Victorino Lastarria, al inaugurar la Sociedad Literaria de Santiago de Chile en 1842, habla de la necesidad de una literatura nacional americana. La idea es reiterada en el prólogo de la *Revista Chilena*, fundada por Barros Arana y Miguel Luis Amunátegui. Ignacio Manuel Altamirano habla de una novela mexicana «con su color americano propio».[76] Y a ellos se suman otros, al estilo de Vicente Pérez Rosales, quien, en *Recuerdos del Pasado*, habla de la «patria americana», convencido de que América, por ser un mundo virgen, tiene reservado el porvenir.[77]

Entre los que en forma explícita ilustran esta manera de pensar, figura el escritor chileno, Daniel Barros Grez:

Estoi íntimamente convencido, no diré de la utilidad de las Bellas Letras, sino aún más, de la necesidad que todo pueblo tiene de cultivar su literatura, pues de otro modo, no adquirirá jamás la independencia de espíritu que ha menester para adelantar por sí mismo en el camino de la civilización. He dicho *su literatura*, porque a ningún país le es dado aspirar a la autonomía intelectual, si no cultiva una literatura propia, hija de su clima; que retrate su cielo, que dé el perfil de sus montañas; que dibuje sus bosques i sus valles, i ponga de manifiesto todo el esplendor de su naturaleza para despertar en el corazón de los hombres el amor a lo bello. Los esfuerzos hechos por la industria i el arte son poderosísimos ejemplos que, presentados oportuna y convenientemente ante los ojos del pueblo, por la literatura, lo incitan a imitar lo que es bueno...

Nuestra espléndida naturaleza es digna de ser cantada en lira de oro. La trajedia, la comedia, la novela, etc., no necesitan mendigar asuntos estraños, cuando tenemos en nuestra historia una multiplicidad de hechos interesantísimos, i cuya simple representación, ya sea plástica, ya narrativa, entraña provechosas lecciones.

I no sólo creo que la literatura esté llamada a representar un rol puramente nacional. Esta esfera de acción por importante que sea, es todavía estrecha para un elemento de tan poderoso alcance como fecundo en resultados. Si me fuera dado espresarme así, diría: que la alta misión de la literatura es *internacional*. Me refiero especialmente a las repúblicas hispano-americanas. Hijas de una misma idea, nacidas en un mismo tiempo, hablando un mismo idioma, i persiguiendo un mismo ideal, es menester que estén animadas siempre de análogos sentimientos. La forma de espresión social, tiene que ser la misma, i he aquí un gran vínculo que la literatura está llamada a fortificar entre nuestras repúblicas. Hermanas por sus dolores, hermanas por sus victorias, hermanas por sus propósitos y aspiraciones ¿pueden no serlo en su literatura, es decir, en la espresión de esos dolores, de esos triunfos i de esas aspiraciones? Creo firmemente que nó.

Por esto me parece, que para que la literatura cumpla su misión rejeneradora entre nosotros, debe ser eminentemente fraternal, fortificando i estrechando los vínculos de unión que han de ligar nuestras repúblicas. Solamente, así, podrá el arte crear espíritus progresistas, i preparar a los pueblos para gozar de la verdadera libertad, que es aquella que garantiza, en vez de amenazar la del pueblo vecino.

Una literatura que se encerrara dentro de los límites de su propio país, no haría

66. Cf. Hostos, Eugenio María, *Obras*, La Habana, 1976, p. 96 y ss.

67. En este sentido, Hostos es notable, en particular, cuando se aprecia lo que en los intelectuales de la época, por igual entre los más progresistas que entre los más conservadores, es la imagen de la mujer. Cf. Alberdi, Arosemena, Palacios...

68. Cf. Hostos, Eugenio María, op. cit., p. 103.

69. Idem, ibídem, p. 19.

70. Idem, ibídem, p. 164.

71. Idem, ibídem, p. 407.

72. Idem, ibídem.

73. Cuenta que, leyendo un día en público el texto, un español lo interrumpió dando un golpe en la mesa, gritando: «¡Esto debería estar escrito en indio! ¡Eso es imposible escribirlo en español para que lo leamos los españoles!» Prólogo a la edición chilena, ibídem, p. 621.

74. «Carta a Manuel Guzmán Rodríguez» (Santo Domingo, 1902), ibídem, p. 506.

75. Sarmiento, Domingo F., *Facundo*, Madrid, Espasa, 1959, p. 25.

76. Lastra, Pedro, *El cuento hispanoamericano del siglo XIX, Santiago de Chile, 1972.*

77. Pérez Rosales, Vicente, *Recuerdos del pasado*, La Habana, 1972, pp. 96, 137, 665.

comprender en toda su estensión al ciudadano sus deberes de hombre libre. Una poesía que sólo sabe cantar la libertad de la patria i carece de notas para incitar a los demás pueblos al cumplimiento de su deber, no nos enseña a ser libres. Sería un arte fatal, i solamente conozco otro peor: aquél que cree inspirar el verdadero patriotismo, escitando rivalidades i encendiendo la discordia entre países, cuya unión, es la condición indispensable para su progreso. Nó: A las Bellas Letras no les es dado hacer jerminar las bajas pasiones sin renunciar a su alta misión de ennoblecer, embelleciendo i enriqueciendo el espíritu; i uno de los principales fines de nuestra literatura, debe ser el enseñarnos, que nuestra libertad no consiste en la esclavitud ajena; que nuestros adelantos no estriban en el atraso del vecino; i que podemos desear, confesar i ensalzar el engrandecimiento de otros países sin dejar de ser patriotas. *Peruana* en el Perú; *Mejicana* en Méjico; *Argentina* en las provincias unidas del Plata, etc., es menester que sea americana en todas partes, porque este carácter de fraternidad, no es ni puede ser un impedimento para que el arte se manifieste aquí, allá, i más allá, con el sello peculiar de cada clima i a los usos i costumbres de cada nación.[78]

Básico es este texto para entender el sentido en que se planteaba la identidad hispanoamericana a fines del siglo XIX; y, en particular, el papel atribuido a la cultura y a la creación artística y literaria en la definición de esa identidad. La literatura aparece desempañando varias funciones. La más importante es la de generadora de la independencia de espíritu, necesaria para el progreso. Y ¿quién puede olvidar que la obsesión del siglo es la idea del progreso? La creación de una literatura continental debe cancelar el colonialismo, porque la autonomía intelectual sólo puede existir a partir de un arte y una literatura independientes.

Pero ¿qué es esta independencia?

Antes que nada es una independencia temática: la recuperación de los asuntos propiamente americanos y el abandono de temas extraños. Bello ya lo había señalado en su ensayo sobre *El castellano en América.* «En España» —decía— «la admiración excesiva de la lengua y la literatura de los romanos dio un tipo latino a casi todas las producciones del ingenio... La mitología pagana siguió suministrando imágenes y símbolos al poeta...»[79] Si observamos la pintura pompier de fines de siglo, se comprende lo que quieren decir Barros Grez y Bello. Si en la primera mitad del siglo dominan los temas históricos y la pintura social y costumbrista, necesarios para galvanizar la personalidad nacional,[80] en el segundo medio siglo se vuelve a los sujetos clásicos: añejas alegorías como «La Caridad Romana», o escenas bíblicas del tipo de «La Vuelta del Hijo Pródigo»... El tema vernáculo no se hace presente, ni siquiera aparece el personaje autóctono. Se esconde al indio y al mestizo en los desvanes de la artesanía, porque se les considera repugnantes para la gran estética. Y en los pocos casos en que el artista de salón debe hacerlo figurar, resuelve el problema «embelleciéndolo»; es decir, lo pinta con cuerpo de atleta olímpico, y lo único que nos advierte que se trata de un natural de América es el paro de plumas que lleva en la cabeza.

En la literatura el fenómeno es aún más complejo. La independencia temática implica buscar en la historia y en la naturaleza. Descubrir sus propios cielos, abrir las ventanas y mirar sus árboles, asombrarse del propio paisaje, pasar de la heráldica del águila a la del cóndor, cambiar la metáfora del león por la del jaguar. Contemplar cómo se comportan los hombres, investigar lo cotidiano. Es una literatura de reconocimiento en la medida que lleva al americano a explorar su propio mundo. La paradoja es que a esta búsqueda —que, por cierto, es una búsqueda de identidad— llega el escritor igualmente a través de un proceso de colonialismo cultural. En efecto, es el modelo romántico el que lo lleva a interesarse por lo no-europeo. Lo que para Europa es exótico y para él realidad nacional. Son Humboldt, Chateaubriand, Saint-Pierre, Lamartine, Walter Scott, Manzoni... quienes le hacen descubrir, en el indio, un personaje literario interesante. El gusto por el exotismo lo conduce a una constatación simple: ¡que tiene el paisaje exótico en el patio de su casa! Así, recogiendo el guante romántico, introduce a guisa de efecto exótico su propia naturaleza. La hace personaje. Guiado por el modelo, vive su propia realidad como exótica, pues la mira buscando en ella lo pintoresco. La mira con la distancia del viajero (viajero en su propia tierra). Y lo mismo vale para los otros motivos románticos: las escenas de género, la vida urbana, los personajes populares y los tipos nativos. De paso descubre al indio, al mulato y al negro. Rehace su historia. Reconoce sus ciudades y sus paisajes. Se reconcilia con sus costumbres y se descubre él mismo en cuanto criollo. Pues esta literatura es la literatura de una clase. Es ella quien escribe, ella quien habla de Hispanoamérica. El primer hispanoamericanismo es una identidad criolla.

Y la literatura hispanoamericana del siglo XIX se reconoce criolla en un doble sentido. El criollismo le sirve para detectar sus valores y para imponerlos como referencias nacionales. Si por una parte tiene una función de reconocimiento que viene del descubrimiento de la naturaleza que aporta la pulsión romántica; por otra, guarda el sentido paradigmático que el espíritu clásico atribuye al arte. La literatura tiene así un fin pedagógico, debe incitar al pueblo a imitar lo bueno. Romántica en sus temas, clásica en su función: el arte *magister vitae.*

Criolla es, porque es un *pathos* criollo en el siglo XIX espejarse en una doble identidad. Y Barros Grez atribuye al arte ese doble papel: crear identidad nacional, desarrollando el sentimiento anticolonial y reconociendo el entorno real; y galvanizar la identidad internacional o hispanoamericana, afianzando la solidaridad y la comunidad cultural. La literatura de iden-

78. Barros Grez, Daniel, *Pipiolos y pelucones*, Santiago de Chile, 1867, v. II, p. 92 y ss.
79. Bello, Andrés, loc. cit.
80. Cf. Rojas Mix, Miguel, «La cultura hispanoamericana en el siglo XIX», *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Cátedra, 1987, t. II.

tidad nacional es para él muy distinta de la literatura patriotera y jingoísta. De esa que sólo canta la libertad de la patria, o de esa otra, peor aún, que incita a la discordia entre los países, cuya unión es condición indispensable para su progreso. Por eso, la literatura, además de nacional, debe ser americana.

Unificador en la literatura, este hispanoamericanismo resulta, sin embargo, menos solidario en la *Realpolitik*. Un nacionalismo naciente se levanta contra toda tentativa de agrupamiento. Es el nacionalismo chileno contra la Confederación Perú-Boliviana, el del doctor Francia frente a Buenos Aires, el de los países centroamericanos contra las ideas de Morazán, el de la Argentina de Mitre que rompe la solidaridad con el continente al producirse la guerra con España.[81] Ya en 1884 lo constata, con desilusión, Antonio José de Irisarri, guatemalteco, pero antes que nada, americano:

> Cuando no había naciones americanas, todos los hombres de esta América éramos hermanos, éramos buenos sujetos, éramos hospitalarios, teníamos unos mismos intereses, hallábamos compatriotas nuestros en cuantos hombres había entre el Cabo de Hornos y los confines australes de los Estados Unidos; pero la maldita nacionalidad, que nos desnacionalizó y nos hizo extranjeros en las siete octavas partes de nuestra antigua patria, crió distintos sentimientos, opuestos intereses, nuevas pretensiones, rivalidades desconocidas antes, y sin hacernos mejores ni más felices, nos convirtió en enemigos unos de otros.[82]

En la época, la idea hispanoamericanista está fundada en la historia, en la lengua y en el ideal. Del entrelazado de estas fibras se teje la amarra, que la literatura está llamada a fortificar. Y, más aún, a regenerar, a recrear.

El arte tiene una capacidad de liberación para Hispanoamérica: la libera del colonialismo. Tiene un potencial pedagógico: educa al pueblo. A través de la lengua, de la descripción de lo real y de la reescritura de la historia, crea vínculos; desarrolla el espíritu progresista y prepara al pueblo para la verdadera libertad.

Por eso, concluye Barros Grez: peruana, colombiana, argentina o chilena en cada país, la literatura ha de ser americana en todas partes.

Esa es su misión de identidad.

Y este capítulo concluye con una pregunta: ¿Por qué, pese a ese «odio» que marca el primer hispanoamericanismo, los criollos siguen prefiriendo el término Hispanoamérica? La respuesta es simple, porque pese a la independencia no hay descolonización. Las relaciones entre el colonizador y el colonizado muy pronto dejaron de ser relaciones de dominación de un pueblo sobre otro, para convertirse en una compleja trama de relaciones de dominio social y racial. Las castas integraron a la sociedad en un espec-

81. Bello, infra.

82. Citado por Luján Muñoz, Jorge, «La formación de la conciencia americana», *Iberoamérica una comunidad*, 1989, v. I, p. 417.

tro de colores, donde todos eran más o menos mestizados, más o menos cholos, y donde todos querían ser blancos, pues la promoción social pasaba por el blanquearse. Ya lo expresa claramente Bolívar: «No somos indios sino una especie intermedia...» A diferencia de lo ocurrido con la descolonización en la Argelia francesa, por ejemplo, donde era muy claro quiénes debían partir, en el momento de la independencia en América no hay verdaderamente un pueblo diferente al que haya que expulsar. Tampoco hay una cultura de recambio, que pueda surgir con la descolonización para reemplazar a la del colonizador. Ha sido destruida por el sistema colonial. La lengua hispánica se ha impuesto en todo el continente. La conquista partió de un rechazo esencial de la cultura del otro. Más que a la destrucción de los monumentos artísticos, apuntó a la negación de los referentes culturales. Que Cortés haya destruido a «cristazos» los dioses de los aztecas, o que Diego de Landa haya quemado cientos de códices mayas, es lamentable y supone una gran pérdida para los eruditos, el arte y las colecciones de los museos. De mucho más trascendencia fue, sin embargo, que los colonizadores negasen a los aborígenes el derecho a seguir creyendo en sus dioses y a respetar sus autoridades tradicionales; que los hayan persuadido de que sus monumentos eran obras groseras y heréticas, y de que la belleza debían buscarla en las formas del conquistador; que los hayan convencido de que eran feos y de que hasta sus propias mujeres preferían a los hombres rubios de barba florida; que los hayan hecho callarse para autorizarlos a hablar sólo con la voz del dominador, les hayan censurado el modo de vestir, de contraer matrimonio; les hayan impedido «pensar en indio», para exigirles, bajo la amenaza del fuego de los arcabuces y del infierno, que pensaran en católico español. La negación de esos referentes culturales es lo que llamamos etnocidio.

EL PROGRESO Y LA MUERTE DEL BARBARO

En forma clara se manifiesta en la dialéctica civilización barbarie la relación entre imagen e identidad.[1] Refiriéndose a ella, dice el sociólogo italiano Vilfredo Pareto que no hacía sino continuar la idea de Aristóteles de la servidumbre natural de algunos hombres. El espíritu civilizado quiere decir que es justo y provechoso para todos que unos pueblos manden y que otros, los bárbaros, obedezcan. Como esto es un «deber», de él se concluye una serie de valores morales; por ejemplo, el civilizado que defiende su patria —el belga, el francés o el inglés— es un héroe, pero el africano que osa hacer lo mismo contra esas naciones es un rebelde y un traidor.[2]

¿Vale la pena precisar los detalles de cómo esta ideología se reproduce en la imagen? Baste recordar los comics, en particular los pasajes de *Tintín en el Congo*, y su lección de historia, que más tarde Hergé se vio obligado, por la fuerza de las cosas, a cambiar por otra de matemáticas. Allí decía a los «negritos»: «Hoy día voy a hablaros de vuestra patria: Bélgica.» Y ni que decir que Hergé, lejos de representar a los «hombres leopardos» como patriotas o combatientes contra el colonialismo, los muestra bárbaros, sanguinarios y rebeldes.[3]

1. Cf. Rojas Mix, «Imagen romántica y neoclásica», *América imaginaria*.
2. Citado por Mariátegui, José Carlos, *Obras Completas*, t. XIII, pp. 23-24.
3. Cf. Rojax Mix, *Entre Tintín y Corto Maltese; la imagen de América en los mass media*. Otro ejemplo fue el de los Mau-Mau de Kenya, sobre cuyo canibalismo se hicieron circular rumores. Los medios europeos de los años cincuenta presentaban a los Mau-Mau como un grupo de sublevados sedientos de sangre, unidos por juramentos pronunciados en ceremonias secretas para combatir la dominación europea hasta la muerte. Su determinación para luchar contra el colonialismo británico, hace que se hable de una regresión al estado salvaje. Sus reuniones secretas son interpretadas como prácticas obscenas: orgías sexuales, coito con animales, sacrificios humanos, y cenas caníbales, se diría que de todo se practicaba en ellas. La administración colonial hace circular la idea de que los Mau-Mau buscan conseguir corazones y cerebros de blancos para consumirlos en sus ceremonias. En Gran Bretaña se monta una verdadera mitología sobre los Mau-Mau: depravados, bestiales, el crimen por el crimen..., son las únicas explicaciónes que se aceptan sobre el movimiento; en ningún momento se puede ni siquiera imaginar que se trata de una lucha por la independencia. Cf. *Le mouvement «Mau-Mau», une révolte paysanne et anticoloniale en Afrique Noire*, La Haya, Mouton, 1971. Citado por Hurbon, Laënnec, *Le barbare imaginaire*, París, Cerf, 1988. p. 161.

La idea de «civilizar» no legitima únicamente el colonialismo. Hasta la Segunda Guerra Mundial, en ella se funda asimismo el nacionalismo europeo, que presentaba la superioridad de la civilización como un ideal planetario. En América provienen de esta idea los epígonos imperialistas del famoso «corolario Roosevelt».[4] A través de la noción de «bárbaro» se niega la posibilidad incluso de tener valores nacionales..., porque contradicen ese ideal superior que hace al hombre, o, dicho de modo más brutal, separa a los humanos de los sub-humanos. Por eso, pensaba Mariátegui en los años treinta, que el nacionalismo podía ser revolucionario en América indo-íbera.[5]

La idea de «civilizar», el «proceso civilizatorio» se impone en el siglo XIX a través de la noción de progreso.[6] Desde que los diversos países de América latina declararon su independencia, la preocupación por el «progreso» aparece en la base de todos los proyectos de identidad nacional. El progreso es el eje que orienta la configuración de una identidad futura, del «llegar a ser» y del «deber ser». Pero a su vez, este «deber ser», más que con un proyecto de desarrollo interno —una teoría que armonice la realidad nacional—, se resuelve con un acto voluntarista, con la mentalidad del «criollo exótico».[7] Este «deber ser», es «el otro». El argentino debe ser el yanqui de América, decía Alberdi.[8] Seamos Estados Unidos, coreaba Sarmiento.[9] La barbarie es la antifigura, es la identidad rechazada, perseguida, las señas personales que hay que borrar, las huellas que hay que hacer desaparecer. La fe en el progreso caracteriza los proyectos de formación nacional de los legisladores. Alberdi afirma: Más que cualquier congreso, lo que unirá a la Argentina será el ferrocarril.[10]

Terminado el proceso de independencia, la tarea será la organización nacional. Diversos proyectos entran en conflicto: monárquicos y republicanos, en primer lugar. Sin embargo, hay en estas oposiciones considerables ambigüedades, porque dentro de los mismos grupos existen divisiones: había monárquicos liberales y republicanos conservadores; federales y unitarios. Los liberales querían un régimen constitucional, libertades económicas y derechos humanos, y estaban en contra de los privilegios eclesiásticos y militares. Liberales y conservadores representaban también la oposición ciudad/campo, empresario/latifundista. En general, los conservadores preferían el centralismo: sólo un gobierno fuerte podía garantizarles sus privilegios. La mayoría de los liberales pensaba que únicamente la descentralización impediría el autoritarismo. Pero había conservadores federalistas, los que creían que la descentralización frustaría los excesos jacobinos. Y liberales centralistas, como lo mostraron Rivadavia y Sarmiento, partidarios de imponer las reformas liberales con un régimen unitario: pensaban que sólo un gobierno fuerte podía mantener la unidad nacional.

La gran pregunta era con quién había que formar la burguesía nacional. Bocetando grueso se puede decir que frente a este interrogante, hubo tres proyectos que trataron de imponerse: uno conservador y dos liberales.

El conservador es simple: el de la oligarquía que pretende poner el sistema colonial a su servicio. No nos interesa porque desconfía de la idea de progreso. Desconfía de la idea de formación nacional y, en el siglo XIX, ni siquiera es portador de la idea de Hispanoamérica.[11]

Por su parte, el proyecto liberal se concreta más en un ejemplo histórico que en un modelo teórico-político, más en la imitación de los Estados Unidos que en las ideas liberales. Ya Bolívar critica claramente esta situación en el *El discurso de Angostura*, donde asegura que su idea no es asimilar dos Estados tan distintos como el inglés americano y el americanoespañol. Las leyes —dice, citando a Montesquieu— deben adaptarse al clima del país y al género de vida de los pueblos. «¡He aquí el código que debíamos consultar y no el de Washington!»[12]

La principal preocupación del proyecto liberal es formar una burguesía nacional, y generar una clase trabajadora para esa burguesía. La diferencia entre uno y otro, entre el de México y Argentina por ejemplo, es con quién se va a formar dicha burguesía. Si los mexicanos piensan en los mestizos, los argentinos están convencidos de que sólo puede hacerse con inmigrantes venidos de Europa.

La idea de progreso será reafirmada en la segunda mitad del siglo XIX por la enorme importancia que adquieren el positivismo y las teorías de Auguste Comte. Comte fue utilizado en América de manera difusa, como apoyatura del proyecto político, o tomado cual una verdadera mística laica por los convertidos a su Religión de la Humanidad. En cuanto a su utilización política, para los espíritus liberales, Comte representaba la secularización de la historia; cambiando el motor que dirigía su curso, cancelaba la historia providencialista, producto de la voluntad de Dios, y la reemplazaba por la historia científica, que marchaba al ritmo del progreso. En su

4. Cf. infra.
5. Cf. Mariátegui, José Carlos, «Indigenismo y socialismo. Intermezzo polémico», *Obras completas*, t. XIII.
6. A menudo se incurre en un anacronismo cuando se comprende el termino civilizar, utilizado en los documentos coloniales —que quiere decir, simplemente, reducir a la vida urbana (de *civitas*)— con civilizar en el sentido de progreso.
7. Cf. infra.
8. Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, 1984, p. 50. Refiriéndose a la educación, y criticando al clero, habla de la necesidad en el hombre de Sud América de «esa fiebre de autoridad y empresa que lo haga ser el *yankee hispanoamericano*».
9. Sarmiento, Domingo F., *Conflicto y armonía de las razas de América* (1883), Buenos Aires, 1915, p. 456.
10. Alberdi, Juan Bautista, op. cit., p. 65.
11. Cf. supra.
12. «Discurso de Angostura», *Simón Bolívar, la esperanza del universo*, París, UNESCO, 1983, p. 137.

concepción, la historia se sometía a una ley universal, a un orden de pasos, que debían seguir todas las sociedades: la ley de los tres estados. Los criollos, críticos acerbos del sistema español, veían confirmarse razonablemente sus juicios en este orden. En efecto, el primer estado era el teológico-militar, que no vacilaban en asimilar a la colonia; el segundo, el metafísico-legista: la república; y, el tercero, el que tenían que alcanzar: la sociedad científico-industrial. Con este norte se formularon los proyectos de sociedad en la segunda mitad del siglo XIX. La gran pregunta era: ¿quién es el hombre capaz de realizar el progreso?, ¿de realizar esta racionalidad universal? Porque el positivismo insiste en la racionalidad natural, el progreso científico no se puede realizar sin el progreso del espíritu. Porque, ¡ay!, la ley del progreso es universal, pero no es uniforme. Así como se pueden jerarquizar las ciencias, se jerarquizan los hombres.[13]

La función de la política en el sistema comteano es acelerar el pasaje de una época de crisis (como la de la independencia) a una época de orden social, establecida sobre bases nuevas. Para Comte los modelos políticos que han prevalecido están superados: el principio divino ya no puede organizar la sociedad (idea con que en América se rechazaba el proyecto conservador), pero tampoco lo puede el principio democrático, principio útil para liquidar el Antiguo Régimen, pero que es absolutamente impotente para reconstruir un nuevo orden, por cuanto hace prevalecer el derecho individual sobre el de la colectividad. (Era la crítica a la anarquía y la defensa del principio centralizador: tema candente en Argentina.)

La crisis social resulta de la oposición de dos principios fundamentales: los de orden y progreso. Es preciso reconciliarlos. Comte propone para resolver la crisis una «dictadura republicana» con una sola cámara (diferente del sistema bicameral de los Estados Unidos). Disocia la noción de poder en poder espiritual, reservado a los sabios, y temporal, reservado a los agentes económicos y administrativos. El sabio no debe ejercer directamente el poder, debe restringirse a su papel técnico de educar. Finalmente, la aplicación de la filosofía positiva debe llevar a la realización de la sociedad del futuro: la ciudad científica, construida sobre el modelo de una gran escuela, en la que se realizará el destino último de la historia de la humanidad.

Era un vasto proyecto para los formadores de la nacionalidad en la América de los novecientos. En cuanto a la cuestión de la identidad, los positivistas, más que en definir la personalidad nacional o continental, insistían en «occidentalizar».

La Religión de la Humanidad tuvo destacados adeptos en la América finisecular. En París, la rue Monsieur le Prince vio pasar, entre otros, al chileno Lagarrigue, que instalaría el «culto» en Chile con sus hermanos,

13. Cf. Lévy-Bruhl, Lucien, *La philosophie d'Auguste Comte*, París, Felix Alcan, 1913,

y al joven Battle y Ordóñez, futuro presidente del Uruguay, y cuyos principios democráticos configuraron dentro del partido colorado la tendencia conocida por «battlismo». Mientras tanto, en Brasil se creaba en 1879 la «Igreja» positivista en Río de Janeiro y en 1892 Teixeira Mendes publicaba su *Ensino Pozitivista no Brasil*.

Los efectos políticos fueron mucho más importantes. Las ideas educativas llegaron a México con Gabino Barreda, donde fueron aceptadas por Benito Juárez y se mantuvieron durante el porfiriato. El positivismo tendrá una segunda generación en México. Destacan en ella Justo Sierra y José Ives Limantur. En Argentina el gran pedagogo fue Pedro Scalabrini y la Escuela Normal de Paraná el centro difusor del positivismo pedagógico. Con el mismo espíritu se fundó la Facultad de Ciencias de la Educación en La Plata.

A fines de siglo, la influencia del evolucionismo spenceriano va a atenuar considerablemente la dimensión autoritaria del positivismo. En *Evolucionismo político del pueblo mexicano*, Justo Sierra, aplicando las ideas de Spencer, afirma que lo decisivo en la historia política de México es el paso de la era militar a la era industrial. (El reformismo educacional del uruguayo José Pedro Varela, el plan de acción política expuesto en 1889 por Valentín Letelier en el Club Radical de Santiago, son expresiones de esta renovación ideológica.) Guiado por el método positivo, Letelier revisa el pasado en una obra monumental y poco conocida: *La evolución de la historia* (Santiago 1900). Obra que muestra la amplia formación filosófica que poseían los intelectuales americanos del XIX. El biologismo y el sociologismo se combinan en Carlos Octavio Bunge y en José Ingenieros para analizar el comportamiento de las masas y del «hombre mediocre». En materia penal se impone el positivismo jurídico. En las ciencias naturales el positivismo da un gran impulso a los estudios antropológicos y paleontológicos. Un ejemplo son las investigaciones realizadas en la Patagonia por Ameghino, sabio insólito.[14]

Fueron también muchas «las dictaduras progresistas» que se legitimaron por el «positivismo». El más conocido entre quienes se apropiaron del lema «orden y progreso» fue Porfirio Díaz. Algunos autores citan de parejo a Julio Roca en Argentina.[15] Y aunque menos citados, no se puede olvidar a Estrada Cabrera en Guatemala, Guzmán Blanco en Venezuela, Rafael Reyes en Colombia. Benjamin Constant fue durante veinte años profesor de la Escuela Militar en Brasil, y dejó honda huella. No hay que olvidar que Comte era un pensador admirado por el fundador del nacional catolicismo en Francia: Maurras. Demetrio Ribeiro, al inaugurarse la re-

14. Zea, Leopoldo, *El positivismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 304.

15. Cf. Imaz, «Las ideas: Eclecticismo. Positivismo. Civilización», *Iberoamérica una co-*

pública, obtuvo que la bandera llevara el lema positivista: «Orden y Progreso». ¿Cómo se situaban los positivistas frente a la cuestión social? El mexicano Miguel Macedo responde en un famoso ensayo: «Sobre los deberes recíprocos de superiores e inferiores»: los pobres debían venerar y respetar a los ricos. Casi cien años más tarde el humor guatelmateco de Monterroso parece recoger esta reflexión en un seudo refrán lanzado en uno de sus cuentos, *Mister Taylor*: «La pobreza no deshonra si no se tiene envidia de los ricos.»

Al lado de estos proyectos para la formación del Estado, hay otro, nacido de las influencias más radicales del pensamiento europeo, especialmente francesas.[16] Marcado por el catolicismo social de Félicité Lamennais, el populismo romántico y republicano de Jules Michelet y el espíritu de libertad de Edgar Quinet; sazonados de saint-simonismo y del socialismo literario de Leroux. Autores denigrados por el positivismo, perdedores políticos ante el triunfo aplastante de Comte en el siglo XIX, Lamennais, Michelet y Quinet influirán en los más destacados intelectuales de las nuevas generaciones: en Bilbao y Arcos en Chile; en Montalvo en Ecuador; en Juan María Gutiérrez, Vicente Fidel López, Esteban Echeverría y en el primer Juan Bautista Alberdi (futuro traductor de Lamennais). Son los orígenes del pensamiento socialista y libertario en América latina. La palabra socialismo acaba de nacer en Francia con la revolución de 1830. Se trata, pues, de un presocialismo o de un liberalismo social. Lo que importa es que afirma el primado de lo social frente a lo político, del fondo sobre la forma, según se planteaba en la filosofía de la época. Creía más en el hombre que en la máquina y desconfiaba del progreso porque veía en él un arma de doble filo, útil al imperialismo naciente. Criticaba el colonialismo que, en nombre de la civilización y el progreso, creaba una barbarie mucho más peligrosa. De «barbarie absolutista» y «barbarie demagógica» califica Bilbao respectivamente a Rusia y a los Estados Unidos. Si Esteban Echeverría desarrolla estas ideas en su *Dogma socialista* de 1846 y no faltan los intelectuales que sacrifican a ellas hasta el exilio, el proyecto no logra imponerse en el plano nacional: fracasa en revueltas y revoluciones. Se desarrolla únicamente como ideal continental, forjando en la segunda mitad del siglo, la idea de América latina.[17]

Salvo algunos casos particulares, como el de Justo Arosemena (1817-1896),[18] transformarse en otros Estados Unidos de América del Sur era una meta para muchos ideólogos. No sólo les hacía ilusión a Sarmiento y Alberdi en Argentina, era también una aspiración de Andrés Bello, de Justo Sierra en México y de muchos otros. Esta admiración se encuentra en estadistas y escritores liberales del romanticismo. En política aparece asociada a la idea federalista: los Estados Unidos de Venezuela, de Colombia... la manifiestan. Y, si en Chile hay una efímera constitución federal, en 1826; en Argentina, después de la caída de Rosas, las provincias establecen una constitución republicana federal, que Mitre y Sarmiento orientan en beneficio de Buenos Aires.

Análoga admiración por los vecinos del norte se encuentra en los escritores de la época. En *Manuela*, Eugenio Díaz Castro aclara, comparando con los Estados Unidos: «Allá vio usted que la civilización se debe imitar; pero aquí ha visto qué vicios hay que corregir.»[19]

Y Nataniel Aguirre, en *Juan de la Rosa*: «La América de los Estados Unidos es un mundo nuevo, que nace para las nuevas ideas... Tal sería la América del Sur después de su triunfo.»[20]

* * *

Adquiere, el proyecto liberal, dos formas fundamentales: la criolla y la mestiza. El proyecto mestizo se desarrolla sobre todo en México y tiene por ideólogos a Justo Sierra y, en el siglo siguiente, a Vasconcelos. Este es el proyecto que se institucionaliza con la revolución mexicana.

En el siglo XIX las tesis de Sierra se inscriben en la filosofía positivista y en la idea de progreso. Sierra afirma que el mestizo es el grupo social más apto para el progreso, para la transformación social, y que de él ha de surgir la burguesía liberal positivista. ¿Por qué? Porque la historia lo ha probado. El indio no es un iniciador y los criollos resultan retrógados. Es el mestizaje el que ha quebrantado el poder del clero y de las castas. Por eso el mestizo es el factor dinámico de la nacionalidad.

Vasconcelos expresará, en el siglo siguiente, con términos algo más fantasiosos, su convencimiento de que la raza mestiza está destinada a ser el crisol de todas las razas.

El otro proyecto es el criollo. A semejanza del anterior, encarna el mito liberal: se opone a las oligarquías, pero no por ello es necesariamente democrático. En realidad, busca el cambio para desplazar del poder tanto al peninsular como al conservador local. Característico del proyecto criollo es que está contra el mestizaje. Del mestizo vendrían los defectos que lastran el progreso: la ociosidad, la incapacidad industrial, la barbarie. Es la aspiración a una «Argentina blanca» que se encuentra en Sarmiento, Alberdi y Florentino Ameghino. Nadie para ilustrar este pensamiento como

16. El pensamiento español está excluido, a causa de la hispanofobia. Una excepción es Larra. Inspirado por Lamennais representa la oposición liberal, y los criollos admiran la virulencia de su sátira contra el tradicionalismo y el conservadurismo. Cf. Rivero, Lorenzo, *Larra y Sarmiento...*, Madrid, 1968.

17. Cf. infra.

19. Díaz Castro, Eugenio, *Manuela*, París, 1889, lib. II, p. 218.

Sarmiento. El designará al indio y a las oligarquías rurales, principales agentes de la barbarie. De una barbarie criolla a la que opone otro criollo, el criollo civilizador; es decir, el criollo urbano. Particularmente en Sarmiento la idea civilizadora es un proyecto de urbanización: porque la ciudad representa la modernidad frente a la campaña.

Dominan en la época las concepciones que fijan relaciones de determinación entre el medio geográfico y el hombre. Vienen de la teoría de los climas de Montesquieu.[21] Son particularmente importantes en Hispanoamérica, porque permiten afirmar lo singular, redefiniendo e interpretando ideas europeas. Sarmiento se adelanta incluso a Hippolyte Taine, al decir que el caudillo lo explica el medio. Por eso, la urbanización resulta condición *sine qua non* de la república.

La idea democrática sigue siendo restringida. Sarmiento, no obstante su admiración por la *Democracia en América* de Tocqueville, está convencido de que es un peligro identificar la soberanía y la voluntad general con la simple mayoría: el pueblo es falible, antes de darle responsabilidades es preciso educarlo. Alberdi cree en un sufragio restringido e indirecto, para preparar a las masas al ejercicio futuro del sufragio directo.[22] En general es el sentimiento de los hombres del diecinueve, incluso de los más progresistas. Arosemena ironiza: «Y esta voluntad general, que no es más que la de la mayoría, comprenderá seguramente la de las mujeres, la de los niños, la de los dementes, la de los estúpidos, es decir, la de todos aquellos cuya voluntad nada dice porque nada entienden de asuntos políticos.»[23] Es una visión que, en última instancia, pone al pueblo bajo tutela. Aparece ya en Bolívar y se manifiesta en su labor constitucional. Es un argumento ilustrado, retomado por el positivismo. En América se traduce en la fórmula que considera al indio y al negro bárbaros e incapaces de ejercer soberanía. Más conservador que Sarmiento, Alberdi se opone en forma abierta a la concepción contractual, querida por Rousseau. Dice en las *Bases*: «Nada tiene que ver la voluntad del pueblo para que exista gobierno.» No hay contrato social.[24]

Y no menos antidemocrático es el fundador del Estado chileno, Portales. A comienzos de siglo escribe a su socio Cea desde Lima:

> La democracia que tanto pregonan los ilusos es un absurdo en los países como en los americanos, llenos de vicios y donde los ciudadanos carecen de toda virtud, como es necesario para establecer una verdadera república. La monarquía no es tampoco el ideal americano: salimos de una terrible para volver a otra y ¿qué ganamos? La república es el sistema que hay que adoptar, pero ¿sabe como yo la entiendo para estos países? Un gobierno fuerte, centralizado, cuyos hombres sean verdaderos modelos de virtud y patriotismo, y así enderezar a los ciudadanos por el camino del orden y de las virtudes. Cuando se hayan moralizado, venga el gobierno completamente liberal, libre y lleno de ideales, donde tengan parte todos los ciudadanos. Esto es lo que yo pienso y todo hombre de mediano criterio pensará igual.[25]

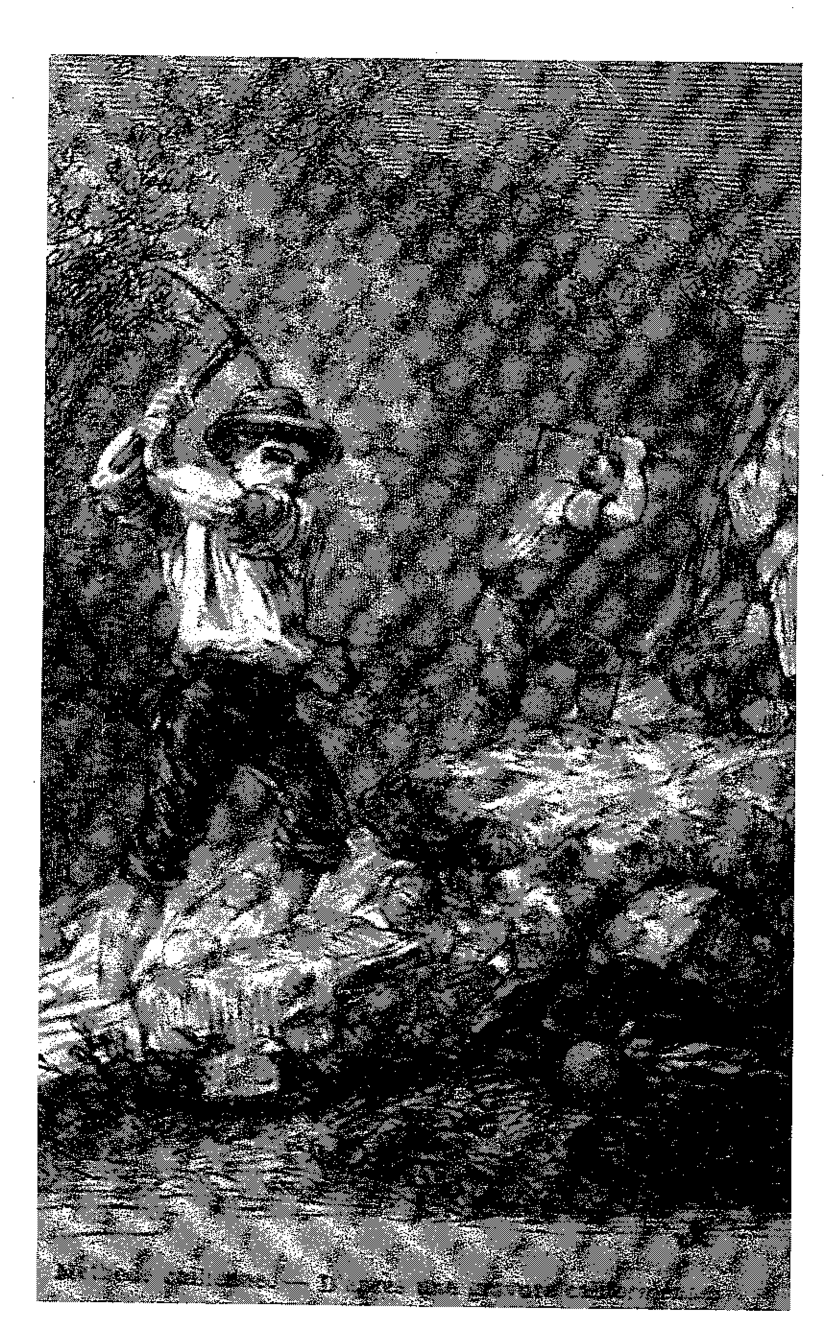
La idea de que hay que educar al pueblo antes de llegar a una democracia plena, está en la base de las políticas culturales de las nuevas repúblicas. ¿Pero qué representan estas políticas?

En general tratan de reformar la enseñanza, privilegiando una educación positivista. Alberdi hablaba de emancipar mentalmente al americano. Para ello era preciso abandonar la «educación» sofista y demagógica, lastre de la colonización, y darle «instrucción»; es decir, capacitación técnica. Esto haría de los argentinos los yanquis de América del Sur.[26] Y cuando Alberdi habla de educación, no piensa en alfabetización, se trata más bien de una especie de cultura técnica, ancestral, porque la poseerían casi genéticamente los pueblos «civilizados». «En Chile y en el Paraguay saben leer todos los hombres del pueblo; y sin embargo son incultos y selváticos al lado de un obrero inglés o francés que muchas veces no conoce la *o*. No es el alfabeto, es el martillo, es la barreta, es el arado, lo que debe poseer el hombre del desierto, es decir el hombre sudamericano.»[27] Es una concepción que podría recordar a Saint-Simon. El francés consideraba un deber del Estado difundir entre las clases trabajadoras los conocimientos positivos adquiridos. Pero la diferencia fundamental entre ambos es que Saint-Simon, al igual que Proudhon, creía «capaz» al pueblo, lo que no es el caso de Alberdi, que niega totalmente la «capacidad» del pueblo americano y, precisamente por eso, propone una transfusión demográfica. Uno de los párrafos más citados de sus *Bases*, reza: «Haced pasar el *roto*, el *gaucho*, el *cholo*, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción: en cien años no haréis de él un obrero inglés que trabaja, consume, vive digna y confortablemente.»[28] A guisa de anécdota vale la pena recordar que, al mismo tiempo, Alberdi manifestaba una enorme admiración por el rápido desarrollo de California y, en la época, las crónicas hablan, en particular, de la eficiencia en este proceso del minero chileno, el cual figura activo, en los grabados de la época, contribuyendo al desarrollo de California.

Perduran estas ideas. Todavía en 1957 volvía a ellas el colombiano Eduardo Caballero. En *Americanos y europeos* concebía la democracia

21. Uno de los primeros chivos expiatorios del fracaso, o de las dificultades que encontraba el proyecto de modernización, fue el clima. Para los criollos del siglo XIX es una desventaja psicológica importantísima. Cf. Arosemena, Justo, op. cit., p. 196.
22. Cf. Alberdi, Juan Bautista, *Bases*, p. 112.
23. Arosemena, Justo, op. cit., p. 127.
24. Alberdi admira la Constitución de 1833 en Chile, «que dio al ejecutivo los medios de hacerse respetar...», op. cit., p. 126.

25. Encina, Francisco, *Historia de Chile*, Santiago de Chile, Ercilla, 1984, cap. XX, p. 86.
26. Alberdi, Juan Bautista, op. cit., p. 50.
27. Idem, ibídem, p. 169.
28. Idem, ibídem, p. 60.



como el gobierno de una clase dirigente, capaz de configurar las masas, indígenas e inmigrantes, carisma necesario mientras se consolida el proceso de mestización que habrá de superar las profundas diferencias raciales de nuestros pueblos y la educación conforma las grandes masas analfabetas en una idea nacional.

La oposición civilización/barbarie es, a la vez, la antinomia de dos identidades: la europea y la americana (lo que en la lengua de la época quería decir autóctona). Sarmiento y Alberdi hablan de que la patria es Europa. Sarmiento, de civilización europea y barbarie indígena, y dice que la república era solicitada por dos fuerzas: una, la de la civilización, y la otra, la de la barbarie arbitraria, americana.[29] Y en esto ya le había precedido Humboldt, que escribía en la *Relation Historique*: «Los españoles americanos sentirán, como los españoles nacidos en Europa, que la lucha es aquella de la raza cobriza contra la raza blanca, de la barbarie contra la civilización.»[30] Alberdi cree que ese antagonismo ya dejó de existir: «Este antagonismo no existe; el salvaje está vencido: en América no tiene dominio ni señorío. Nosotros, europeos de raza y de civilización, somos los dueños de América» y, consecuentemente, afirma: la patria no es el suelo, la patria es la libertad, el orden, la riqueza y la civilización cristiana. Todas éstas, ideas traídas de Europa: «Nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Cráneo, sangre, color, todo es de fuera.»[31] Por eso la patria originaria es Europa.[32] La misma función que el espíritu colonialista del siglo XIX atribuye a Europa frente a las colonias, se la atribuye, al interior de cada nación, la burguesía blanca: la misión civilizadora. Convencida de que no puede convivir con la barbarie, busca multiplicarse. De ahí las políticas de inmigración. Alberdi habla de recolonizar. Pero ahora sería una colonización solicitada, con la mejor raza de Europa, la anglosajona, la más capacitada para el progreso y la libertad: «Es necesario fomentar en nuestro suelo la población anglosajona. Ella está identificada con el vapor, el comercio y la libertad, y nos será imposible radicar estas cosas entre nosotros sin la cooperación activa de esa raza de progreso y de civilización.»[33] E insiste: «La libertad es una máquina que, como el vapor, requiere para su manejo maquinistas ingleses de origen.»[34] Alberdi invierte la lógica cuando piensa en la formación de la república. No hay que hacer un gobierno para una población, sino una población para un gobierno: «No son

29. Sarmiento, Domingo F., *Facundo*, Madrid, Espasa, 1959, pp. 25-43-96.
30. Cf. Humboldt, *Relation historique*, pp. 165-166.
31. Alberdi, Juan Bautista, op. cit., p. 53.
32. Cf. Mármol, José, *Amalia*, La Habana, 1976, pp. 307-317, donde también la idea de civilización es puramente europea.
33. Alberdi, Juan Bautista, op. cit., p. 164.

las leyes las que necesitamos cambiar; son los hombres, las cosas...»[35] Y unos párrafos antes afirmaba: «Paradojal y utopista es el proyecto de realizar las concepciones audaces de Sieyès y las doctrinas puritanas de Massachusetts, con nuestros peones y gauchos que apenas aventajan a los indígenas... Es utopía, es sueño, paralogismo puro el pensar que nuestra raza hispanoamericana, tal como salió formada de manos de su tenebroso pasado colonial, pueda realizar hoy la república representativa...»[36]

La polémica sobre la inmigración es acalorada en el siglo XIX. Si son muchos quienes piensan como Alberdi,[37] no faltan las opiniones divergentes. La emigración se transforma en un problema ideológico. Los que defienden las tesis del panlatinismo, sostienen, a diferencia del argentino, la necesidad de atraer una fuerte emigración de razas latinas para equilibrar en América el poder de los Estados Unidos, poblados con razas del norte.[38] Pero el propio Alberdi se preocupa de refutar este argumento proponiendo la fórmula para asimilar a este contingente de anglosajones: «La América del Sud posee un ejército a este fin, y es el encanto que sus hermosas y amables mujeres recibieron en su origen andaluz, mejorado por el cielo espléndido del Nuevo Mundo. Removed los impedimentos inmorales que hacen estéril el poder del bello sexo americano y tendréis realizado el cambio de nuestra raza, sin la pérdida del idioma ni del tipo nacional primitivo.»[39] Está claro cómo ve Alberdi a las mujeres «haciendo patria». ¡Los comentarios huelgan! En Brasil, los antiesclavistas afirman que la inmigración podrá reemplazar la esclavitud.[40] Los que luchan por la solidaridad continental, como Hostos, desconfían de la inmigración: creen que la llegada de grandes masas de población, más ligadas a la política europea que a la americana, rompe este sentimiento. Hablando de sus malos efectos (por cierto también considera los buenos), constata que una colonia poderosa de inmigrantes (sobre todo económicamente poderosa) fuerza a los gobiernos a adaptar su política a los intereses de los países europeos de origen. Así, en una de sus «Cartas argentinas»,[41] critica al gobierno por negarse a apoyar la causa de la independencia de Cuba, presionado por la poderosa colonia de cincuenta mil españoles residentes en Buenos Aires. Es cierto que durante todo el siglo XIX, la política oficial de la Argentina fue contraria a la solidaridad con el resto del continente, porque su proyecto de formación nacional aspiraba a unirse con Europa. El pensamiento civilizador argentino se fundó en la «recolonización europea» y los sucesivos gobiernos miraron con desconfianza todo intento de unión y solidaridad con las otras repúblicas. Mitre no acepta adherirse al Tratado Continental de Santiago de Chile de 1856, acuerdo nacido como consecuencia de la anexión de los territorios mexicanos por los Estados Unidos y la cesión a España de Santo Domingo. Nada más claro que una carta del ministro de Relaciones Exteriores de la época que concluye afirmando: «Por lo que hace a la República Argentina, jamás ha temido por ninguna amenaza de la Europa en conjunto, ni de ninguna de las naciones que la forman... La acción de Europa en la República Argentina ha sido siempre protectora y civilizadora... Ligados a Europa por los vínculos de sangre de millares de personas...; existiendo un cambio mutuo de productos, puede decirse que la república está identificada con la Europa hasta lo más que es posible...» Y la conclusión ya la había expresado unos párrafos más arriba: «La América Independiente es una entidad política que no existe ni es posible constituir por combinaciones diplomáticas. La América conteniendo naciones independientes, con necesidades y medios de gobierno propios, no puede nunca formar una sola entidad política. La naturaleza y los hechos la han dividido, y los esfuerzos de la diplomacia son estériles para contrariar la existencia de esas nacionalidades, con todas las consecuencias forzosas que se derivan de ellas.»[42]

Las ideas de Alberdi sincronizan con el ritmo europeo de la historia: por los años 1850-1860 comienza la «europeización» de la tierra; o mejor, la «occidentalización». En Alberdi, Sarmiento, y en otros pensadores de la generación, esta europeización toma forma de «proceso civilizatorio». Es probable que el mito de la «civilización occidental y cristiana» nazca con Alberdi: afirma que la patria es Europa y sigue las corrientes del integrismo francés, especialmente de Joseph de Maistre.

Lo que hace imposible la convivencia entre civilización y barbarie es el hecho mismo de que estos dos términos son dos modos de vida, dos identidades incompatibles. El propio Sarmiento lo señala: «Había antes de 1810 en la República Argentina dos sociedades distintas, rivales incompatibles; dos civilizaciones diversas: la una española, europea, civilizada; y la otra bárbara, americana, casi indígena.»[43] Y no sólo Sarmiento piensa así, muchos otros. Pero sobre todo Sarmiento. Para él, la palabra civilización guarda su sentido original de «civis» y «civitas», ciudadano y ciudad, es decir, vida urbana.[44] Y por lo tanto su antagonismo es el de ciudad/campo: «Existían antes dos sociedades diversas: las *ciudades* y las campañas.»[45] Este es un antagonismo entre formas no sólo de vida, sino

35. Idem, ibídem, p. 163.
36. Idem, ibídem, pp. 162-163.
37. Palacios, infra.
38. Poucel, Benjamin, *Des emigrations européenes dans l'Amérique du Sud*, París, 1850, pp. 25-27, 38 y 43. Citado por Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América latina*, Caracas, 1980, p. 59.
39. Alberdi, Juan Bautista, op. cit., pp. 163-164.
40. Cf. Bushnell y Mac Cauley, *El nacimiento de los países latinoamericanos*, Madrid, Nerea, 1989, pp. 164-172.

42. Citado por Clementi, H., *Formación de la conciencia americana*, Buenos Aires, 1972, pp. 145-146.
43. Sarmiento, Domingo F., op. cit., p. 43.
44. Idem, ibídem, pp. 17 y 22.

de gobierno: entre la anarquía y el orden. El «caudillismo» es producto de una población agraria diseminada en grandes extensiones, lo que hace imposible construir la sociedad civil; es decir, la ciudad. Facundo, Rosas, Artigas, los caudillos, eran todos hostiles a la ciudad.[46] El triunfo de la civilizacion hará del argentino un hombre urbano, un ciudadano, un hombre de progreso. La destrucción de la barbarie implica el fin de la dominación del modo de vida rural, de la identidad gauchesca, de Rosas, Facundo, Artigas...

La novela romántica no sólo precisa la identidad nacional, expresa también los proyectos políticos. No es únicamente Sarmiento quien se encuentra con el problema de civilización y barbarie, también Mármol va a plantear la misma polaridad: Amalia es lo urbano, lo europeo; Rosas lo rústico, lo americano. El propósito de *Amalia* es animar a los exiliados argentinos en su lucha contra Rosas.[47]

Sarmiento es consciente de este conflicto de identidades. Lo ve reflejarse en todos los campos, hasta en el traje: es la guerra civil del frac contra el poncho,[48] de Europa contra el principio americano que defendía Rosas,[49] de la República Argentina europea contra el «monstruo del *americanismo*, hijo de la Pampa».[50] Declarándose defensor de la causa americana, Rosas quería destruir en nombre de América el legado de Europa.[51] Su reacción contra el Viejo Mundo era una manifestación nacional americana y una civilización con caracteres y formas peculiares.[52] Es decir, una identidad continental.

Sarmiento no veía otra solución que la eliminación física de la barbarie: «Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos... pero gracias a esta injusticia, la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra... Las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantan en las poblaciones de la tierra a los salvajes.»[53] Y hacia el final de su vida escribe en *Conflicto y armonía de las razas de América* (1883): «Dada la depresión moral e intelectual de las razas cobrizas rescatadas de la vida salvaje, las instituciones civilizadas no podían extenderse hasta ellas sino bajo la

46. Idem, ibídem, pp. 44-49 y 66.
47. Cf. Bruschwood, John S., *La barbarie elegante*, 1988, p. 73.
48. Sarmiento, Domingo F., *Facundo*, p. 206.
49. Idem, ibídem, p. 212.
50. Idem, ibídem, p. 214.
51. Idem, ibídem, pp. 212-213.
52. Idem, ibídem, p. 211.
53. Idem, *Obras*, cap. XXXVII, p. 195. Citado por Fernández Retamar, R., *Calibán y otros*

protección de sus patrones...»[54] Y nada más claro para rematar su visión del indio que estos párrafos: «Para nosotros, Colocolo, Lautaro y Caupolicán, no obstante los ropajes nobles y civilizados de que los reviste Ercilla, no son más que unos indios asquerosos, a quienes habríamos hecho colgar ahora, si reapareciesen en una guerra de los araucanos contra Chile, que nada tiene que ver con esa canalla.»[55]

Que el salvaje debía desaparecer frente a la civilización y el progreso, era una idea corriente en esa época. En los Estados Unidos pensaban así los sectores conservadores del «Destino Manifiesto»,[56] y en Europa los elementos más reaccionarios del catolicismo.[57] En la región meridional de América, en la Patagonia, la llevaron a cabo los Menéndez Behetey, los Montes, los Braun..., querían el terreno de los yaganes, alacalufes y onas para el ganado lanar. La barbarie del genocidio no tuvo límites. Se pagaba una libra esterlina por «orejas»; pero cuando vieron que andaban muchos desorejados, exigieron para pasar por caja, la cabeza, los testículos o los senos de las mujeres. Cerca de las tolderías dejaban ovejas envenenadas. Una ballena varada, envenenada, produjo quinientos muertos. Cuatrocientos onas fueron masacrados en un «banquete», en la estancia de José Menéndez, invitados a celebrar el fin de las persecuciones. El gobernador de Magallanes mandó un piquete de soldados a la Isla Dawson y exterminó, en un ataque sorpresivo, la mayor parte de los alacalufes.

En el siglo XIX se ve cómo el desarrollo del sentimiento nacional hace suya la noción de raza, que se confunde con la idea de nación. Se habla de razas superiores o inferiores, o de razas particularmente dotadas para esto o para lo otro, de razas sajona, latina, etc. Y se llega a pensar que el porvenir de la civilización depende de las calidades de la raza. Gobineau señala la raza de selección: el ario, el grupo nórdico. Y, más tarde, Chamberlain vitupera por el nefasto destino del hombre mediterráneo.[58]

Antes de que apareciera el *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), ya circulaban estas ideas: son las que inspiran a Sarmiento en el *Facundo* (1845).

Si el término barbarie toma una connotación absolutamente negativa

54. Idem, ibídem, p. 239.
55. Citado por Fernández Retamar, R., op. cit., p. 53.
56. Weinberg, Albert, *Manifest Destiny: A Study of Nationalist Expansión in American History*, Chicago, Quadrangle Books, 1963, p. 77.
57. Cf. el capítulo sobre Joseph de Maistre en Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo*, 1982, pp. 490-499.
58. Por lo que a nosotros nos interesa, veremos que estas ideas van a configurar el sajonismo y el pangermanismo, de los que hablaremos más adelante. Pero también forman parte de las filosofías irracionalistas que, como muestra Lukács, conducen —en Nietzsche— a la exaltación de la fuerza, luego al darwinismo social y, de ahí, al nacional-socialismo. Nadie ha seguido mejor la huella de estas ideas que el propio George Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, Aufbau-Verlag, 1953. Cf. igualmente Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, Yale Uni-



Foto de comienzos del siglo XIX. Recuerdo de una Cacería de Indios en Tierra del Fuego: el indio es la presa.

frente al de civilización, si la noción representa en Sarmiento al indio que hay que exterminar y la necesidad de crear una burguesía blanca, el concepto había sido utilizado con un significado muy distinto, al finalizar «el siglo de las luces», por los jesuitas americanos en exilio. Juan Ignacio Molina se sirve de él para diferenciar al americano del salvaje. Así lo inserta, siguiendo las ideas de Vico, en una concepción universal de la historia, en una etapa próxima a la civilización, en un estado intermedio de desarrollo. Justamente, la noción de barbarie le sirve a Molina para probar que los americanos no eran sociedades degeneradas como afirmaban los detractores del continente; en particular, Cornelius de Pauw.[59]

Poco dura, sin embargo, esta visión providencialista de la barbarie. Ya Humboldt la ve antagónica de la civilización. Pero, incluso el naturalista alemán, que lanza una mirada tan diferente sobre América, abogando por una mayor justicia y comprensión para el indio, dice en la *Relation Historique*, a propósito de Tupac Amaru, que su lucha era la de la raza cobriza contra la raza blanca, de la barbarie contra la civilización; y está convencido de que si no se logra «desindianizar», jamás podrá el indio participar en el progreso y la prosperidad públicas.[60]

Si en la época se podía aceptar de una manera abstracta, como una etapa del ciclo de la historia, que la barbarie fuese regeneradora; la barbarie concreta, la barbarie histórica, era vista permanentemente como obstáculo a la civilización y al progreso, como un factor de retraso y de estancamiento.

Una de las más importanes obras del siglo XIX: *The Down and Fall of the Roman Empire* (1776-1788), de Gibbon, concluía sintetizando en esta frase la caída del Imperio Romano: «He descrito el triunfo de la barbarie y la religión.»

La barbarie será rehabilitada a fines de siglo. Todavía vivos Alberdi y Sarmiento, el término comienza a evolucionar, y se produce una verdadera inversión en el binomio civilización/barbarie. Aparece una corriente que reivindica al gaucho. Corriente aluvional, que crecerá en el siglo XX para constituir un gran movimiento nacionalista. La revancha de la barbarie llega con *Martín Fierro*, representante de una idea de la raza argentina: tierna, corajuda, libre, fatalista y capaz de sentimientos generosos. Por otra parte, las grandes familias, que se han apropiado de la tierra, han descubierto el valor agrícola del «desierto» y ya no siguen creyendo que «gobernar es poblar». La codicia va a expulsar al indio y al colono. Los grandes propietarios llegan a repartirse las tierras ya colonizadas. Lo que quieren es una mano de obra fácil de explotar. El sueño de Alberdi de asimilar al inmigrante para civilizar resulta menos evidente, porque estos *contadini*

59. Cf. Rojas Mix, infra.
60. Cap. IV, pp. 165-166. Citado por Minguet, Charles, *Alexandre de Humboldt*, París, 1969, pp. 251 y 458.

son vistos como una nueva barbarie. En 1873 escribe N. Oroño, un periodista interesado en la educación: «El país necesita montar tres sistemas de enseñanza, enteramente especializados y diferentes entre sí: El primero para los argentinos que hacen la vida civilizada. El segundo para los bárbaros del desierto que se quiere atraer a la civilización democrática del país. El tercero para los bárbaros que importamos de Europa por medio de la inmigración.»[61] Ya se ha dejado de soñar con el europeo civilizador de la Argentina. Ahora se trata de afirmar los valores nacionales para integrar y controlar esa avalancha migratoria. En ese marco se vuelve a la antigua idea de «barbarie regeneradora». La reivindicación del gaucho comienza.

Es en esta dirección que la noción de barbarie se precisa entonces: afín con la vida libre, portadora de un sentido con el cual se identificará el nuevo argentino. La barbarie, exaltada por José Hernández en el *Martín Fierro*,[62] es una barbarie manumisa y montaraz, la barbarie del hombre libre e independiente; condicionado, a lo más, por los trabajos del campo. Una barbarie anterior a la consolidación de la gran propiedad, anterior al alambrado; una barbarie que reivindica al pueblo. En cambio, el antagonismo ciudad/campo de Sarmiento, antes de la formación del proletariado urbano, resultaba una lucha contra el pueblo, hasta entonces básicamente campesino: roto, cholo, gaucho... El *Martín Fierro* es el reverso del *Facundo*, es la defensa de los valores del hombre «americano». Fierro es víctima de la injusticia social, del desorden gubernamental y de la carencia de sentido humano del «proyecto civilizador». Como dice con razón Martínez Estrada,[63] es más una defensa de lo «gauchesco» que del gaucho. No es el federalismo rosista, ni un paseísmo rural por lo que aboga Hernández, sino una dimensión de la identidad argentina.

Si en sus artículos sobre la China, la India o Argelia, Marx y Engels denuncian la colonización, no es menos cierto que, dentro de la concepción evolucionista del progreso dominante en la época, consideran que cumple una misión regeneradora, sentando las bases materiales de la civilización.[64] En muchos aspectos la noción de barbarie coincide en el pensamiento de Marx y Engels con el «modo de producción asiático». En diversos textos hablan de «Oriente semi-bárbaro» (*Manifiesto*) y claramente de «bárbaros», refiriéndose a los turcos. No hay que olvidar que la eficacia del «modo de producción asiático» descansaba en el hecho de haber sido creado para enfrentarse dentro del lenguaje evolucionista dominante

61. Oroño, N., «Informe sobre el estado de las colonias en 1873», *Documentos 1825-1890*, Buenos Aires, Panedilla, 1970.
62. Es la misma que exaltará Leopoldo Lugones en *El payador*, Buenos Aires, Centurión, 1961.
63. Cf. Martínez Estrada, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, Buenos Aires, 1983, p. 43 y ss.
64. Marx, Karl, *Die Britische Herrshaft in Indien* (25 de junio de 1853), Berlín, Mew Dietz Verlag, 1960, p. 134.

en la época. La diferencia fundamental es que Marx asume esa contradicción entre barbarie-abstracta-regeneradora y barbarie-concreta-retardaria (estancamiento). De la primera, el MPA toma el carácter de fase: es esencialmente transitorio; de la segunda, el hecho de que este MPA aparece inmóvil (estagnación milenaria de Asia). Precisamente para superar este inmovilismo considera necesaria la intervención de factores externos: conquista o colonización. En este sentido habla de la misión regeneradora del capitalismo en Occidente.

Más tarde, la experiencia de los trabajadores irlandeses en Inglaterra y la recuperación nacionalista de la clase obrera inglesa, le hacen perder la confianza en el papel decisivo del proletariado metropolitano en la emancipación de las colonias,[65] y su posición se va a modificar, abriendo alternativas en la respuesta a Vera Zassoulitch.[66] Es a partir de sus primeras ideas que la II Internacional afirma el papel positivo de la colonización (Congreso de Amsterdam de 1904 y de Stuttgart de 1907). El MPA juega entonces en favor del eurocentrismo y de la ideología del progreso: parecía ineluctable para los países bárbaros pasar por el estadio capitalista.

A fines del siglo XIX, la teoría del progreso comienza a perder prestigio. Queda de manifiesto que es la ideología de una sociedad capitalista que, idealizada, parece el desiderata del desarrollo de la humanidad. Objetada, la teoría del progreso se transforma en ideología occidentalista y denuncia como el enemigo principal al «orientalismo». El «peligro amarillo» se hará pronto sinónimo de bolchevismo y comunismo, evolucionando hacia la noción de «frontera ideológica», que fundamentará, en las décadas sesenta y setenta del siglo siguiente, la doctrina de la seguridad nacional.

Una repulsa a este esquema viene precisamente de Oriente. La superioridad de Occidente es puesta en duda. A comienzos del siglo se desconfía en que el progreso garantice la paz social y la de los pueblos. La India no oculta su reprobación. Rabindranath Tagore condena la civilización materialista, que menosprecia el perfeccionamiento espiritual; Gandhi niega el progreso a la occidental, y llega a sostener que debe desaparecer de la India.[67] La no violencia de la barbarie responde a la violencia de la civilización.

La Gran Guerra renueva el debate sobre el significado de la civilización. La idea de que la producción de riquezas trabaja en favor de la paz se ve contrariada por la constatación de que las riquezas producidas se convierten en estímulo para la guerra.

Los libertarios, y en especial Georges Sorel, filósofo del anarco-sindi-

65. Carta a Kautsky del 12 de septiembre de 1882.
66. Cf. Marx-Engels, (Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des «Manifests der kommunistischen partei»), (21 de enero de 1882), Berlín, Mew Dietz Verlag, 1962, p. 295.
67. Gandhi, Mohandas Karamchand, *Confesión de fe*, 1909.

calismo, negarán en forma indistinta el progreso. Sorel denuncia la ingenuidad de las doctrinas perfeccionistas de Condorcet y Turgot, el progresismo de Madame de Stäel, el evolucionismo social del ochocientos, la idea de Tocqueville de la inevitabilidad de la democracia... Quien con mayor agudeza y sarcasmo desnuda las aporías del progreso es George Bernard Shaw; sobre todo en *Hombre y superhombre.* Pero también Nietzsche en *Der Wille zur Macht.*[68]

La última guerra mundial terminó de desvalorizar el mito. Sobre todo cuando se tomó conciencia de la capacidad de autodestrucción de la civilización. Este desencanto esencial lo manifestó la Escuela de Frankfurt. Los horrores de la barbarie eran el resultado de la lógica del progreso: el deseo desaforado de dominar la naturaleza había terminado en la dominación del hombre mismo. Para Horkheimer y Adorno los autoritarismos no son accidentes en la historia de la civilización occidental, sino que forman parte del proceso que inició la lógica de la Ilustración. La crisis del concepto de civilización que representó la Segunda Guerra Mundial cambió también la antropología. Junto con la desilusión del progreso se produjo la revalorización del «bárbaro». Marcel Maus y, sobre todo Lévi-Strauss, separan la noción de civilización de su sinonimia con Occidente y suprimen la diferencia entre civilización y cultura y, lo que es más importante, la jerarquía de los estados de las civilizaciones impuestos por Vico y Herder y reproducidos por Spengler, Toynbee y Lévy-Bruhl.

En América latina, los reparos al progreso crecen asociados a la crítica del proyecto civilizador, y al modelo político nacional impuesto por éste. Se asocia, asimismo, a la reprobación del imperialismo europeo. La idea de civilización se desprestigia enormemente con la intervención de Francia en México. Bilbao es claro sobre ambos puntos. En Cuba, Martí es igualmente preciso.[69]

No menos rotundo resulta Hostos. En *La Peregrinación de Bayoán* escribe: «Tú eres la civilización: me causas asco. Y me acordé de las ciudades que en América y Europa tengo todavía que ver, y suspiré por mis campos y mi soledad.»[70]

Y algunos párrafos más adelante comentaba:

> Y a una reunión de hombres llaman pomposamente civilización los que, más fuertes, consiguen destruir a los más débiles. Y escriben la historia a su placer, y dicen: Nosotros, ingleses, civilizamos la India; nosotros, españoles, llevamos el progreso al Nuevo Mundo; nosotros, romanos, impulsamos la humanidad a su perfeccionamiento.
>
> Y hay en esta impostura de la historia una verdad aterradora, porque mientras que en Inglaterra y España y Roma antigua encadenan y martirizan y aniquilan al mundo de Roma, al Nuevo y al más Viejo, la humanidad progresa, el comercio se explaya, la industria rompe sus esposas, las artes se lanzan a su espacio, las ciencias utilizan hasta el rayo, la inteligencia engrandece la materia.[71]

Hostos ve avanzar lo material, pero no cumplirse las promesas de paz y libertad hechas al hombre. Su fe en el progreso científico se mantiene. Le aterra, eso sí, que con él se legitima el poder de los más fuertes y del imperialismo.

En Argentina, aparte de la reacción ya señalada en el siglo XIX, se produce una segunda reacción en la llamada «Generación Parricida», esta vez desde la perspectiva del desencanto nacido entre las dos guerras. Ezequiel Martínez Estrada apunta sobre Sarmiento, en *Radiografía de la Pampa* (1933), que lo que éste nunca vio fue que civilización y barbarie eran la misma cosa.

Pero es sobre todo Mariátegui, quien va a reproducir con más fuerza esta crítica inspirándose a la vez en Sorel y Spengler.[72] El peruano ve el conflicto central de la crisis contemporánea en la pérdida de la fe en el progreso. La preguerra creía haber encontrado una vía definitiva para la humanidad, reconciliando a las clases antagónicas en el bienestar y en el rechazo a la violencia. Para Mariátegui, lo que parece caracterizar la ideología de preguerra es el pensamiento de Bernstein, que fundaba el avance del progreso en la colaboración de clases. Sólo Sorel —afirma Mariátegui— denuncia estas ilusiones. La Gran Guerra lo ha probado. Ella ha producido un quiebre ideológico entre dos concepciones de la vida: «La filosofía evolucionista, historicista, racionalista», que reconciliaba a las clases antagónicas en el bienestar, en la adhesión a la idea de progreso y en la aversión a la violencia; y la filosofía de posguerra, que rompe este cuerpo idílico, reemplazando el antagonismo no beligerante de revolucionarios/conservadores, por el antagonismo bolchevique/fascista, reivindicador de la violencia.[73]

Partiendo de la constatación de la pérdida de fe en el progreso, Mariátegui desarrolla la teoría del mito revolucionario. Es la crisis, producto del escepticismo, lo que hace indispensable que surja un mito movilizador, capaz de devolver la vitalidad a una sociedad cansada. Pero este alto mito sólo puede surgir del proletariado: la burguesía está agotada. Su concepción del mito violento y movilizador es francamente soreleana. «Y de la crisis de este escepticismo y de este nihilismo nace la ruda, la fuerte,

68. Cf. Todd, *Theories of social progress*, Nueva York, Mc Millan, 1919, p. 136.
69. Cf. infra.
70. Hostos, Eugenio María, *Obras Completas*, La Habana, 1939, p. 63.

71. Idem, ibídem, p. 68.
72. Cf. Vilaverde Alcalá-Galiano, Luis, «El sorelismo de Mariátegui», y Paris, Robert, «Mariátegui: un "sorelismo ambiguo"», *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (Aricó), México, Siglo XXI, 1978. La influencia de Georges Sorel es grande en América latina, pero mal conocida. Su crítica repercute en diversos medios.
73. Mariátegui, José Carlos, *Obras Completas*, v. III, p. 13.

la perentoria necesidad de una fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente.»[74]

¿Es en este mito movilizador donde hay que situar la noción de América indo-española de Mariátegui?

En todo caso, es manifiesto que para formular una filosofía de identidad centrada en el indio o en el negro, necesitaba desautorizar el mito de la civilización y del progreso, en la medida que éste se fundaba en el etnocentrismo occidental. Resulta difícil imaginar cómo, de otra suerte, podrían haberse reivindicado los otros componentes de América, sin recurrir a visiones puramente filantrópicas, al estilo del indianismo o el negrismo.

Cabe preguntarse si estas ideologías subyacen todavía en la visión de América latina. ¿En qué medida las nociones de subdesarrollo y Tercer Mundo han venido a reemplazar las ideas de barbarie y salvajismo?

La respuesta es que sí subyacen. De otra manera, pero ahí están. ¿No es acaso en el progreso donde están fundadas las ideas desarrollistas? ¿Cuántos son los filósofos que con una fe ciega sostienen sus teorías, seguros de que el progreso va a desplazarse hacia el oeste y que la decadencia es inevitable en las sociedades viejas? Subyace parigual en el grueso del pensamiento político-filosófico. ¿Cómo explicar, si no es por el progreso, las tesis de O'Gorman sobre la invención de América?

O'Gorman afirma que el ser histórico le ha sido dado a América por Occidente, y que este ser histórico se concibe como una progresión de lo más simple a los más complejo, cuyas fases sólo tienen sentido en relación con una meta ideal: la de la civilización europea. Hasta ahí no hace sino reproducir el pensamiento de Vico y Herder.[75] En ese sentido el acaecer histórico americano será universal y el ser histórico de América consistirá en una «mera posibilidad de llegar a ser otra Europa». La historia de Europa es la condición de posibilidad de la historia americana.[76] Esto no implica que no haya posibilidad de variantes, pero no son infinitas, están limitadas por el modelo «de ser la nueva Europa». Las variantes explican las diferencias entre la América anglosajona y la «hispanolatina». Fue la anglosajona la beneficiaria de la novedad de América, porque no se limitó a imitar formas de vidas ya ensayadas, al estilo de Hispanoamérica, creó formas nuevas.[77] Angloamérica vivió la historia como libertad, Hispanoamérica como adaptacion. En términos de Toynbee, Hispanoamérica representa una «Europa estancada», mientras que en América anglosajona, al desarrollar promesas que no se podían cumplir en el Viejo Mundo, hizo progresar la historia y, de la cultura occidental, hizo cultura universal. Desde

74. Idem, ibídem, p. 18.

75. Cf. Rojas Mix, «La idea de la historia y la imagen de América en el abate Molina», *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, 1963, v. X, n.° 1, pp. 67-97.

76. O'Gorman, Edmundo, *La invención de América, el universalismo de la cultura de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 79 y ss.

77. Idem, ibídem, p. 104.

la independencia, el sentido de la historia hispanolatina es el de una rectificación, una rectificación que permita actualizar las potencias del ser americano. Tarea, por cierto, muy difícil en las actuales circunstancias —dice O'Gorman—, porque estamos en un proceso acelerado de universalización de la cultura de Occidente. Concluye afirmando que sólo la capacidad de inventiva permitirá a América cumplir su destino: «ser como Europa», romper la imposición colonialista que determina la copia. España nos conminó a imitar y, después de la independencia, otras potencias nos persuadieron de lo mismo. Sin embargo, nunca hicimos los americanos un auténtico calco. Nuestra copia fue infiel y, en un mundo colonizado, la infidelidad es creación. Si nuestro ser histórico está en actualizar el ser de Europa, esto no implica la europeización de América, sino la universalización de la cultura europea.

Hay dos cosas que O'Gorman no considera. En primer lugar, lo que fue el modelo colonial. Es cierto, los anglosajones pudieron inventar mucho más, porque hicieron «tabula rasa». Su colonización tuvo como medio el genocidio; así no tuvieron que adaptarse al «otro»: de ahí su libertad frente al ser en Europa. En cambio, España partió de la creación de una sociedad nueva con el indio, de una sociedad mestiza: de ahí la necesidad de adaptar. Segundo, su idea de universalización de la cultura occidental era característica de la década de los cincuenta. Hoy somos más matizados. En ciertos aspectos, sí: informática, telemática, medias, productos... Pero, a la vez, de la universalización hemos pasado a la realidad del desequilibrio entre mundos ricos y pobres y a la guetificación (de gueto) del Tercer Mundo, que del universalismo recibe sólo las imágenes.

Fundamentalmente, *La invención de América* está destinada a desmentir a Hegel, en el sentido de que América, no sólo es capaz de tener historia, sino que *es* historia. Eso quiere decir «invención», obra del hombre, y no «descubrimiento», que la reduce al estado de naturaleza.

Las ideas de O'Gorman prendieron, o simplemente coincidieron, con las de muchos intelectuales españoles; quienes, desde posiciones liberales, o desde el exilio, buscaban una mejor comprensión de América. Posiciones análogas se encuentran en Laín Entralgo: «América, por tanto, no sería sino una ampliación de Europa en el espacio y en el tiempo; y España, o si queréis, la hispanidad, un peculiar modo de cumplir la misión europea.»[78] José Prat, de largo exilio en Colombia, escribió *Medio milenio del Nuevo Mundo*, sosteniendo la integración de América a la cultura occidental «no como un elemento pasivo, sino como elemento activo desde el primer instante».[79] E ideas semejantes repite Salvador de Madariaga: «Por consiguiente, América no será ni india ni española, sino universal;

78. Cf. Abellán, José Luis, «La evolución por el humanismo: Pedro Laín Entralgo», *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Barcelona, 1989, v. I, p. 254.

79. González Gómez, Pilar, «José Prat: Recuerdos de Colombia», ibídem, v. II, p. 303.

pero no universal en abstracto; sino en concreto... Hispanoamérica tiene que llegar a lo universal por lo hispano.»[80]

Es posible que la desconfianza en el progreso se manifieste hoy en la llamada «teoría de la dependencia». Frente a las tesis «desarrollistas», que ven con optimismo la posibilidad de alcanzar o de seguir el progreso, reemplazando en la terminología del análisis económico el término «fracaso» por el de «atraso», las tesis de la dependencia afirman que la «barbarie» en la periferia resulta indispensable para mantener la «civilización» en el centro.

Sin embargo, ya en un documento de trabajo de la CEPAL de 1950,[81] Prebisch formuló la teoría del «deterioro de los términos de intercambio». Se basaba en los rendimientos decrecientes de las materias primas en relación con el valor de los productos manufacturados. Este deterioro sería acumulativo, porque los productores carecían de poder para modificar las leyes del mercado internacional. Prebisch sostenía que ningún economista, ni Keynes ni Marx, habían pensado con otros parámetros que no fueran los de las economías centrales. De ahí que sus conclusiones no pudieran ser válidas para América latina. Para América latina esto significaba aumentar su dependencia y acrecentar su debilidad económica.

Las tesis desarrollistas no cambiaron demasiado la valoración del hombre. No abandonaron completamente la idea de la barbarie, ni la del pueblo enfermo, siguieron considerando que una de las explicaciones del atraso eran las «inferioridades naturales». Entre ellas figuraba, por cierto, la inferioridad de la raza. Tampoco cambiaron la óptica de la historia, ya que otra de las causas comprendía la supervivencia de situaciones «feudales». Las tesis desarrollistas o «cepalistas», según se dio en llamarlas por ser las de la CEPAL, seguían viendo los obstáculos para el desarrollo en las estructuras de «sociedades arcaicas» o «tradicionales», o en las «supervivencias feudales», lo que era continuar responsabilizando, esta vez del atraso, al pasado español. El fracaso de la CEPAL contribuyó a terminar con el mito de un desarrollo gradual, conducido por una burguesía nacional progresista.

Fundamentalmente es el castrismo el que rompe con la estrategia etapista (primero, fase del capitalismo nacional; y luego, fase de lucha por el socialismo), que se veía como única fórmula para liquidar el imperialismo neocolonialista. Este viejo esquema, imperante hasta los años sesenta, seguía el evolucionismo teórico y veía la historia dominada por la primacía económica de las «condiciones objetivas». A esta estrategia se le oponen en los años 1960-1970 una serie de tesis. La más excesiva es la afirmación que contrapone directamente el imperialismo a las grandes masas,

80. Suances Marcos, Manuel, «El pensamiento de Salvador de Madariaga...», ibídem, v. II, p. 657.

81. Comisión económica para América latina, fundada en 1949.

borrando casi la importancia de las clases explotadoras locales (formaban parte del campo imperialista). Estas teorías modifican la imagen de la barbarie, supérstite en la teoría del desarrollo, porque niegan la misión salvadora y civilizadora de Occidente. Para la teoría de la dependencia, la barbarie, es decir, el subdesarrollo —término generalizado durante la posguerra— no es ya una etapa, sino un estado permanente. Forma parte de un sistema mundial que requiere del subdesarrollo de la periferia para mantener el desarrollo en el centro.[82]

Segundo efecto de esta teoría, es que desculpabiliza a España, y a la colonización, del subdesarrollo actual. Gunder Frank sostiene que la idea de una economía natural y de una sociedad dual durante la colonia, fue formulada inicialmente por las élites liberales en el siglo XIX, que integraron a sus países en el mercado mundial como productores primarios, acomodándose a una división internacional del trabajo dictada por los países imperialistas. El lema de este proceso fue, precisamente, el de Sarmiento: «civilización o barbarie». Util para desacreditar a las regiones del interior, cuyas economías se desintegraban frente a la competencia europea. Los liberales crearon el mito de que «lo colonial» era sinónimo de estancamiento y «lo europeo» de progreso. Incluso los movimientos revolucionarios y los hombres «progresistas» quedaron atrapados en esa idea de la barbarie imaginaria. Cuando protestan de su no-barbarie, ¿no están acaso reproduciendo la misma lógica eurocentrista? Dicha dicotomía maniquea, característica del siglo XIX, impidió la verdadera comprensión de los procesos formativos de las sociedades latinoamericanas. Hoy no está superada, y se vuelve a ella según las coyunturas políticas.

Otro aspecto destacable de la teoría de la dependencia es que no responsabiliza del fracaso al hombre americano, a su identidad. El desarrollo y el subdesarrollo son dos caras de la misma moneda. El mismo proceso histórico de expansión y crecimiento del capitalismo ha generado simultáneamente el desarrollo y el subdesarrollo estructural. El desarrollo es resultado de la crisis permanente del capitalismo.

En las sociedades dependientes, el antiimperialismo no puede realizarse sino en el socialismo, lo que implica una reprobación nacional y popular de aquél. Y, en este sentido, una identidad. La identidad de América latina revolucionaria.

Gran mérito de la teoría de la dependencia ha sido dejar en claro los fundamentos del conflicto Norte-Sur: lo que es y lo que será, en particular en vista de los recientes acontecimientos en la «Europa del Este», que sacan al Tercer Mundo de las prioridades de los países desarrollados y lo convierten en un enemigo potencial, un nuevo bárbaro que amenaza con invadir la «civilización». Ahora es la amenaza de la «barbarie paupérrima» a la «civilización opulenta». A la teoría de la dependencia se oponen

82. Cf. Gunder Frank, *Capitalismo y dependencia*.

con pasión los sociólogos liberales y, en general, todos los que se niegan a entrar en la lógica moral Norte-Sur. Es decir, en la de las responsabilidades de los países desarrollados frente al subdesarrollo. Entre ellos uno de los que más se ha hecho notar —como testigo «in situ»— es Carlos Rangel, periodista venezolano. En 1976, publicó en Laffont, *Du Bon Sauvage au Bon Révolutionnaire.* Lo más pernicioso para América latina —estatuye— es la creencia de que su situación es el resultado del imperialismo yanqui. Continúa Rangel las tesis del «fracaso» de principios de siglo, señalando que éste es atribuible a la cultura hispánica. Impuesta por el sistema mercantilista de monopolio comercial, produjo el estancamiento económico, y transmitió el individualismo antisocial. La aversión al trabajo, la violencia, el autoritarismo; y, a las élites en particular, el caudillismo. Lo que terminó de gestar el fracaso fue la iglesia, divulgadora de la ética católica y no de la protestante, propicia al desarrollo del capitalismo. Aparte de los ecos de Weber, el discurso de Rangel es el mismo de Alberdi y de los que creían en el progreso en el siglo XIX. Su fama de originalidad viene del desconocimiento de sus predecesores, y el atractivo que ejerce sobre los sociólogos del neoliberalismo viene de que libera de responsabilidades a los Estados Unidos de la explotación de América latina.

Esta interpretación —los historiadores españoles no parecen haberse percatado, pero constituye otra leyenda negra— comenzó a ser refundamentada —porque fundamentada fue ya por los criollos del primer hispanoamericanismo— por una historiografía que se inicia con una obra, aparentemente llena de candor, rápidamente seguida en sus tesis por sociólogos e historiadores de ambas Américas. En *La herencia colonial de América latina* (1970), Stanley y Barbara Stein sostienen que la dependencia colonial de España habría determinado la dependencia de sus colonias.[83]

En un libro reciente, publicado por la prestigiosa Harvard, y traducido rápidamente en España: *Underdevelopment is a state of mind*, su autor, Lawrence E. Harrison, director de muchas misiones en América latina, a cargo de la AID (Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos), ataca decididamente la teoría de la dependencia, criticando el simplismo de Gunder Frank: que América latina es pobre porque nosotros (los Estados Unidos) somos ricos.[84] Señala en primer lugar que el comercio con América latina representa menos del 3% del PNB, que se exagera la importancia y el beneficio de las transnacionales, que las inversiones en el extranjero apenas constituyen un 5% de sus inversiones totales, y que sólo el 1 ó 2% están en América latina, y que los países estarían en peores

83. Stein, Stanley y Bárbara, *La herencia colonial de América latina*, México, Fondo de Cultura Económica. Citamos por la edición de 1987.

84. Harrison E., Lawrence, *El subdesarrollo está en la mente: El caso latinoamericano*, Playor, 1987, p. 223.

condiciones si las transnacionales no hubiesen ido a instalarse allí. Desautoriza igualmente la tesis de que los Estados Unidos apoyan dictaduras de derecha, para volver a la idea de que los gobiernos autoritarios son la herencia del pasado colonial español y se vuelve nuevamente contra la teoría de la dependencia: ella no explicaría cómo siendo igual de ricos en recursos la América del Sur y los Estados Unidos, éstos se han desarrollado y aquélla no. Tampoco explica el militarismo ni el autoritarismo, ni el analfabetismo ni los problemas de salud. Agrega que, incluso, existe la evidencia de que, en algunos de estos países, los Estados Unidos se han preocupado más por la educación y la salud que los propios gobiernos nacionales.[85] Evidentemente, esta tesis tiende a liberar de responsabilidades a los Estados Unidos, responsabilizando, de paso, a España.

Harrison tiene prácticamente una reacción visceral frente a la teoría de la dependencia, porque ésta culpabiliza a los Estados Unidos. Su idea de que el «subdesarrollo está en la mente» le permite desplazar la responsabilidad sobre la tradición cultural española y sobre los propios latinoamericanos; en particular sobre los intelectuales. Cita a García Márquez, Miguel Angel Asturias, Pablo Neruda y «economistas como Raúl Prebisch y la escuela de la CEPAL, por encima de todo». ¡Es la primera vez que Prebisch, un liberal convencido, se encuentra en este lote! Y la acusación hizo fortuna, porque fue retomada, durante la campaña presidencial, por Mario Vargas Llosa. El escritor-candidato, cuyas ideas parecen inspirarse en Rangel —a quien admira hasta dedicarle artículos— y en Harrison, puesto que estima igualmente que la culpa del subdesarrollo la tenemos *nosotros*, el propio Perú y la mera América latina, hace responsable, entre otros, pero en primer lugar, a Prebisch: «*toda* la culpa del subdesarrollo la tenemos nosotros mismos, y *ninguna* las relaciones internacionales de intercambio». «Prebisch y los intelectuales latinoamericanos de las fechas del *boom* [él mismo, dice Alfredo Bryce, que cita este párrafo] se equivocaron *absolutamente* en su percepción de cómo afrontar el reto del subdesarrollo.»[86]

Refiriéndose a las intervenciones de los Estados Unidos en América latina, se explicarían —habla Harrison— por razones de seguridad y no por razones económicas. De acuerdo, pero ¿se puede separar la seguridad de la economía? ¿El Chile de Allende a qué seguridad amenazaba?, ¿a la militar de los Estados Unidos o a la económica? E incluso la reciente intervención en Panamá, ¿se puede creer que no hay intereses económicos ligados al control del Canal? Harrison no se detiene allí en su proceso de exculpabilización. Esta vez acusa: Son los profesores de las universidades de los propios Estados Unidos —dice— quienes han difundido esta teoría

85. Idem, ibídem, pp. 228-229.

86. Cf. Bryce Echenique, Alfredo, «Viaje al interior del Perú/5», *El País*, viernes, 30 de marzo de 1990.

y nos han hecho ponernos —no es el caso de él— «nuestro cilicio latinoamericano». ¡Pobres!, dan ganas de exclamar, sufren como la morsa de Lewis Carroll que lloraba de pena —mientras se las comía— por lo que les estaba ocurriendo a las ostras.

Termina Harrison con un verdadero *¡God save America!*, afirmando cuán orgulloso está del sistema americano y de lo que se ha hecho en América latina (pese a pequeños errores, que quedan para que los explicite Rangel) y, recomendando a los latinoamericanos que cambien de mentalidad, de visión del mundo: *¡Come on boys, join us!...*

Asociado al tema de la civilización y el progreso, está el de la «civilización occidental». Sobre todo, porque Occidente se define a partir del siglo XIX como la civilización por antonomasia y porque, con la idea de progreso, la cultura occidental se transforma en expansiva y se declara universal.

Primero en definir a América, pareja a mundo occidental, habría sido Andrés Bello. En *Investigaciones sobre la influencia de la conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile,*[87] afirma que se habría transformado en Occidente por obra de la civilización. La acción civilizadora de España habría hecho de este mundo un Occidente más distante y más vasto. Bello estaba convencido, al igual que todos los hombres de su época, de que civilizar era misión del hombre blanco.[88] De esta suerte sus teorías terminaban por negar el carácter de «civilización» de toda sociedad que no fuese la europea. El positivismo prolonga esta tesis hasta la Primera Guerra Mundial.

Sólo el marxismo hace una crítica sistemática y fundamental al positivismo. Porque todas las otras filosofías no se dan cuenta de que en los países dependientes sus concepciones servían a las oligarquías ilustradas, pues impedían reconocer que el atraso era consecuencia de la explotación económica. Lo veían simplemente como una etapa normal en el proceso histórico evolutivo. Una ética se insertaba en esta lógica: las clases gobernantes (oligarquías, burguesías dominantes) no sentían responsabilidad frente a los sectores más necesitados, sino que descansaban esta responsabilidad en el decurso natural de la historia que, si en la época del positivismo se llamaba «fase científica», hoy se llama desarrollo. En este cuadro, la dominación del civilizado sobre el bárbaro parecía natural. Desde una perspectiva moral de la historia, la situación del mundo pobre resultaba igualmente legitimada.[89]

El término civilización, para definir la fase de decadencia de una cultura, lo introduce Spengler, a fines de la Primera Guerra Mundial, pensando en Occidente.[90] Su libro es un grito de alarma, una advertencia.

Esta noción ha sido una de las ideas-fuerza del discurso ideológico más reciente en América latina. Para la llamada «Doctrina de la Seguridad Nacional», la defensa de la civilización occidental y cristiana es un tema de identidad que implica una idea hemisférica y nacional. Un ejemplo de hasta qué punto este occidentalismo se asocia al tema de la identidad es la declaración de West Point. En 1965, encontrándose Onganía en dicha escuela militar —sólo era entonces general— definió el derecho del ejército a intervenir en política en un único caso: cuando «el modo de vida tradicional argentino se encontrase amenazado». ¿Cuál era ese modo de vida? «¡El occidental y cristiano!», respondió.[91]

Característica de los regímenes autoritarios, la concepción de la defensa de Occidente crea un nuevo contexto de significación para la problemática de la identidad y del progreso. En efecto, la idea nacional expresada en el «modo de vida tradicional», idéntico a la sociedad capitalista-integrista, permite negar la condición nacional del opositor, designándolo «antiargentino» o «antichileno». A la pregunta: en un régimen de facto, ¿qué significa civilización y barbarie? Nada responde mejor que el discurso con que, en 1976, se inauguró el año académico en la Universidad Católica de Valparaíso: «En la hora actual..., las armas conducen a la civilización y las ideas a la barbarie.»[92]

87. Bello, Andrés, *Investigaciones sobre la influencia de la conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile*, Santiago de Chile, 1844.

88. Romero, José Luis, *La cultura occidental*, Buenos Aires, 1953, pássim.

89. Gutiérrez, Guillermo, *Ciencia, cultura y dependencia*, Buenos Aires, 1973.

90. Rojas Mix, Miguel, *Ideologías del autoritarismo*, tesis doctoral, París, 1985, v. V, p. 209 y ss.

91. Rouquié, A., *Pouvoir militaire et société politique en République Argentine*, París, 1977, pp. 546-548.

92. Citado por Gómez O., Galo, *Chile de hoy: educación, cultura y ciencia*, México, 1976, p. 93.

PANAMERICA

El panamericanismo es el proyecto que van a desarrollar los Estados Unidos a partir de la declaración de Monroe en 1823: una América unida, pero bajo la hegemonía de los Estados Unidos. Por ello la idea no implica identidad, ni en el sentido de idéntico: igual; ni en el sentido de señas personales. Trátase de una concepción radicalmente imperialista, fundada en la vieja idea, de fondo puritano, del *Manifest Destiny*; convicción ya desarrollada por Jefferson, de que los Estados Unidos tendrían derecho a construir un imperio continental. Su formulación más cruda la encontraría años después, en el *Morning News* de Nueva York, en diciembre de 1845: «...Es nuestro destino expandirnos y poseer todo el continente que la providencia nos ha deparado...»[1] Pero existía como sentimiento desde mucho antes. Lo confirma Alexis de Tocqueville, que preveía esta expansión como inevitable; en *De la Démocratie en Amérique* escribe: «No podemos dejar de reconocer que la raza inglesa ha adquirido una enorme preponderancia sobre todas las otras razas europeas del nuevo mundo... No se detendrá en las líneas trazadas por los tratados, sino que desbordará por todas partes esos diques imaginarios.» Para el francés, ya resulta perfectamente claro el próximo desbordamiento de los angloamericanos sobre los territorios mexicanos: «En el sud-oeste, México es una barrera al paso de los Anglo-Americanos... La provincia de Texas se encuentra todavía bajo la dominación de México; pero pronto no se verá allí —por decirlo así— ni un solo mexicano. Algo semejante ocurrirá en todos los territorios en que los Anglo-Americanos entren en contacto con poblaciones de otro origen.»[2]

1. Clementi, H., *Formación de la conciencia americana*, Buenos Aires, 1972, p. 17.

2. «On ne peut se dissimuler que la race anglaise n'ait acquis une immense prépondérance sur toutes les autres races européenes du nouveau monde... Elle ne s'arrêtera pas aux lignes tracées dans les traités, mais elle débordera de toutes parts au-dessus de ces digues imaginaires.» Para Tocqueville ya es perfectamente claro la próxima anexión de los territorios mexicanos por los angloamericanos; «...mais au sud-ouest, le Méxique se présente devant le pas des Anglo-Américains comme une barrière.» «... La province du Texas est encore sous la domination du Méxique; mais bientôt on n'y trouvera pour ansi dire plus de mexicains. Pareille chose arrive sur tous les points où les Anglo-Américains entrent en contact avec les populations d'un autre origine.» Cf. *De la démocratie en Amérique (1835-1840)*, París, Flammarion, 1986, pp. 536-537.

Este expansionismo, entendido como «derecho», como un «destino manifiesto», sería legitimado, dentro de la mentalidad puritana de «pueblo elegido», por la voluntad divina. Asociada a dicha noción aparece la concepción providencialista que caracteriza la política usamericana hasta hoy día, y en la que se apoya esa imagen de «defensor del bien» con la que permanentemente quiere cubrir sus acciones. La visión del «*goodamerican*» frente al «*evil*», que se opone a la voluntad de los Estados Unidos y, en consecuencia, a la voluntad de Dios.[3]

Imputar desde su enunciado un propósito imperialista a la doctrina Monroe resulta discutible. Sin embargo, muy pronto va a adquirir este carácter. En teoría se decanta en la lucha política interna, en el enfrentamiento entre republicanos y demócratas. En los hechos se manifiesta a fines del siglo XIX, cuando comienza la expansión de los Estados Unidos. Durante el siglo XIX, incluso los americanos del sur atribuyen poca importancia a la doctrina. Si tomamos como referencia el *Diccionario biográfico americano* de J. D. Cortés, publicado en 1875, obra conocida por trazar el perfil de los hombres ilustres de las dos Américas, vemos que en el artículo «Monroe» ni siquiera figura la declaración de 1823. En el momento de su enunciado se la ve simplemente como un «principio de no intervención». Para entenderlo es preciso situar el texto y al personaje en su contexto histórico. Monroe había negociado la anexión de la Luisiana con los franceses y con España; como ministro de Guerra de Madison acababa de vencer a los ingleses en la guerra de 1815 y, en su primera presidencia, negoció el tratado que aseguraba la Florida a los Estados Unidos. Era pues un hombre acostumbrado a enfrentarse a los intereses europeos. Muy pronto, eso sí, las corrientes más conservadoras comienzan el trasvasijamiento del *Manifest Destiny* en la doctrina Monroe. Apenas tres años después, Daniel Wenster, precisando su carácter, decía que no tenía por mira la defensa de los intereses continentales, sino exclusivamente los de los Estados Unidos. Por ello es necesario desconfiar de las teorías que consideran cualquier intento de unión entre hispanoamericanos en el siglo XIX como precursor del panamericanismo.[4]

Si de las ideas de Bolívar nace el primer hispanoamericanismo, es de la evolución de la doctrina Monroe, y no de otra parte, de donde sale el panamericanismo.[5]

Ello, pese a que muchos de sus partidarios han tratado de recuperar a Bolívar y presentarlo como un fundador del sistema interamericano. Afirmación que no pretende otra cosa que negar que el sistema sea un instrumento de los Estados Unidos; lo que la Organización de Estados Americanos evidencia desde su fundación. En forma simultánea, Monroe creó el mayor problema de identidad a los americanos del sur, en la medida que la doctrina, en su evolución, se apropiaba del gentilicio «americano». Hoy quien dice americano dice yanqui. Por cierto, esta incautación no es producto del azar, ni es neutra. Es consecuencia de una actitud de dominio del hemisferio. Bajo el nombre de América, identidad de USA, se ha alentado una política de propiedad sobre la otra América, dudosa de serlo, temerosa de confundirse, incomprendida cuando se llama América a secas, y obligada a subdeterminarse. Partida de bautismo de dicha usurpación de identidad es probablemente 1823. En el momento mismo en que los Estados Unidos se decían dispuestos a defender América de los peligros de Europa, declaraban su derecho a ser ellos «América». 1823 es la fecha-encrucijada de una serie de posiciones, que se plasman en la doctrina Monroe. Fundamentalmente la de tres grandes próceres e ideólogos angloamericanos: Tomas Jefferson (tercer presidente de los Estados Unidos entre 1801-1809), Henry Clay (parlamentario que bregó entre 1825 y 1850 varias veces por la presidencia) y John Quincy Adams (sucesor de Monroe en 1825).

Jefferson afirmaba, en su famosa carta a Humboldt, de 1813, que cualquiera fuese el gobierno adoptado por los nuevos países, éstos serán gobiernos «americanos» y no deberán quedar subordinados a los europeos,[6] y análoga declaración repetía Clay en 1818 ante la Cámara de Representantes. Estas declaraciones contenían ya, desde su origen, numerosas ambigüedades, y la serie de codas aclaratorias que las siguieron no dejan duda sobre lo que se entenderá por América y americano. En los Estados Unidos las opiniones se encontraban divididas frente a la América del Sur independiente: John Quincy Adams dudaba de que los nuevos Estados pudieran establecer gobiernos representativos, Andrew Jackson los consideraba pueblos «inferiores y mestizos» y se negaba a aceptarlos como iguales. Henry Clay, en cambio, tenía fe en el futuro del Nuevo Mundo y pensaba en la creación de un «sistema americano», que superaría a Europa: pero representaba una ínfima minoría.[7]

En la misma carta a Humboldt, aclara Jefferson que «América posee su propio hemisferio» y dos años más tarde Clay proponía la creación de un sistema del cual los Estados Unidos serían el centro, y la América del

3. Rojas Mix, Miguel, «Urbanismo y doctrina de la gracia», *La plaza mayor*, Barcelona, Muchnik, 1978.

4. Cf. Clementi, H., op. cit., p. 49, que considera los tratados de 1856, el de Santiago y el de Washington como antecedentes de la solidaridd americana. «Ya que podríamos hablar» —escribe— «de panamericanismo, cuando ambos representan más bien una reacción contra la política de los Estados Unidos que han apoyado a Walker en Nicaragua, lo que justamente observa el informe del entonces ministro residente en el Perú», cit. supra.

5. Cf. supra, la recuperación de Bolívar por el panamericanismo.

6. Whitaker, *Western hemisphere idea*, p. 29. (Cf. correspondencia de Humboldt). Citado por Cornell-Smith, G., *El sistema interamericano*, México, Fondo de Cultura Económico, 1971, p. 19.

7. Rodríguez, J., *El nacimiento de Hispanoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 70.

Sur actuaría de acuerdo con ellos.[8] A comienzos del siglo el presidente Teodoro (Teddy) Roosevelt, (1901-1909), después de afirmar: la doctrina Monroe no tiene más alcance que los cañones de la flota, agregó: el desorden en los manejos políticos y sociales podría requerir la intervención de una nación «civilizada» y «en este hemisferio la fidelidad de los Estados Unidos a la doctrina Monroe podrá obligarlos, aunque eso les repugne, a ejercer un poder de policía internacional, en caso flagrante de tales desórdenes o de semejantes impotencias».[9] Este es su famoso corolario. Pero una de las codas más espectaculares en la ampliación de la doctrina y en la identificación de ella con los intereses de los Estados Unidos, es el discurso del presidente Wilson en Mobile en 1913.[10] Allí este hijo y nieto de pastor protestante, bíblico e iluminado, con el candor del predestinado, extendió la doctrina Monroe a la inversión europea. El terreno quedó así vedado. Con él se inaugura la «diplomacia del dólar», como había bautizado la nueva política el ministro Knox, en la época del antecesor de Wilson, Taft (1909-1913). Ella debía hacer olvidar la del *big-stick*, la del «gran garrote». La fórmula de Knox era simple, decía que se proponía sustituir la bala del revoltoso por el dólar civilizador. Wilson tuvo, además, el mérito de haber sido el primer presidente de los Estados Unidos que llamó a la otra América, «latina». A su vez, quiso darle un revoque de moral a la política panamericana. En su mensaje de 1913, afirmó que la doctrina Monroe era también de defensa de los gobiernos constitucionales, que una dictadura en América latina equivalía al desembarco de un Borbón. Un diplomático inglés de acerado humor racista, comentando su política entre dos brindis en el Savage Club de Londres, la resumió así: «Wilson quiere impedir el reinado de los hombres de la selva en los países del trópico.»[11]

Claramente es percibida la evolución de la doctrina por el colombiano Torres Caicedo, que escribe en 1855:

> Al buen Presidente Monroe se le han hecho decir cosas que no pensó decir; se le han atribuido teorías que jamás formuló, se le ha hecho el apóstol de un nuevo dogma que no reveló... Si la doctrina Monroe tal cual la interpretan los señores Buchanan, Cass, etc. (presidente y ministro de los Estados Unidos entre 1857 y 1861), quisiera decir: Los Estados Unidos reconocen y respetan las soberanías de las repúblicas latinoamericanas, y harán reconocer y respetar a las potencias europeas la independencia de estas naciones; si esa fuera la interpretacion, la América latina, caso de estimarla conveniente, podría aceptar el dogma reformado de Monroe. Pero no; la escuela de los congresales de Ostende hace decir a Monroe: Sólo los Estados Unidos tienen derecho a conquistar los territorios que más le convengan en la América latina; y es esa doctrina la que se quiere sentar, no ya como una regla de derecho público americano, sino como un principio de derecho internacional, obligatorio siempre y en todo caso.[12]

8. Cf. Cornell-Smith, G., op. cit.
9. Pereyra, Carlos, *El mito Monroe,*, Madrid, 1914, p. 382.
10. Idem, ibídem, p. 380 y ss.
11. Idem, ibídem, pp. 450-451.

Y cita Torres Caicedo dos textos significativos: el mensaje de Buchanan a la Cámara el 7 de enero de 1857, el cual después de censurar al comodoro Paulding, por haber tomado prisionero a Walker, proclamaba:

> Está en el destino de nuestra raza extenderse por todo el continente de la América del Norte, y esto sucederá antes de mucho tiempo, si se espera que los acontecimientos sigan su curso natural. La oleada de la emigración seguirá hasta el sur, sin que nada sea parte a detener su curso, si se deja que esta emigración se extienda pacíficamente; la América Central contendrá en poco tiempo una población americana (es decir anglosajona) que labrará el bien de los indígenas (es decir de los latinoamericanos), así como el de sus respectivos gobiernos. La libertad, reglada por la ley, dará por resultado la paz, y en las diversas vías de tránsito a través del istmo, en las cuales tenemos tanto interés, se hallará protección y seguridad.[13]

El otro texto es el del senador Brown, quien, al año siguiente, define la doctrina con un «practicismo» que no dejará dudas del sesgo brutalmente imperialista que iba a tomar:

> Nos interesa poseer a Nicaragua: acaso se encontrará extraordinario que yo hable así y que manifieste la necesidad en que estamos de tomar posesión de la América Central; pero, si tenemos necesidad de esto, lo mejor que podemos hacer es obrar como amos, ir a esas tierras como señores. Si sus habitantes quieren tener un buen gobierno, muy bien y tanto mejor; si no, que se marchen a otra parte. Acaso existen tratados; pero ¿qué importa eso? Lo repito; si tenemos necesidad de la América Central, sepamos apoderarnos de ella, y si la Francia y la Inglaterra quieren intervenir, les leeremos la doctrina Monroe.[14]

Desde entonces parece sellado el destino de las relaciones entre Tío Sam y el país de los tiburones de agua dulce.

Con la aventura de William Walker en Nicaragua a mediados del siglo XIX, se advierte el verdadero sentido del panamericanismo. Inconscientemente Walker representa esa idea fundamental del «destino manifiesto», de que el Caribe es el «mare nostrum», y que lo suyo no es una locura aislada, lo muestran numerosas publicaciones de la época. Un capitán de marina con pretensiones de estratega afirma:

> El Mediterráneo tiene al presente una muy marcada analogía... con el mar Caribe... Si se hace un canal... A lo largo de esta ruta, un gran comercio habrá de de-

12. Cf. *Unión latino-americana*, (París, 1865), cap. XII. Citado por Ardao, Arturo, *Génesis de la idea y el nombre de América latina*, Caracas, 1980, pp. 195-196.
13. Idem, ibídem, p. 197.
14. Idem, ibídem, p. 198.

sarrollarse, atrayendo los intereses de otras grandes naciones europeas hacia nuestras costas como nunca antes. Con ello no será tan fácil como hasta ahora mantenernos ajenos a las complicaciones internacionales. La posición de los Estados Unidos con referencia a esta ruta es semejante a la que tomará Inglaterra con el Canal de Suez.[15]

El panamericanismo no se desarrolla durante el siglo XIX. Los Estados Unidos se encuentran en una etapa de expansión interna y de consolidación nacional. Entre 1783 y 1845, las antiguas colonias inglesas, que ocupan los territorios comprendidos entre el Atlántico y el Mississippi, multiplican más de tres veces su territorio. En 1803 compran la Luisiana y, entre 1812 y 1819, anexan La Florida; en 1845 integran Texas, al año siguiente el Oregón y, por el Tratado Guadalupe-Hidalgo de 1848, México se ve obligado a cederles los actuales Estados de Nuevo México, Arizona, California, Nevada, Utah y una parte de El Colorado. Para completar el paquete, el dictador Santa Anna les vende el valle de Mesilla, necesario al paso del ferrocarril transcontinental. Agrandados enormemente sus territorios, los Estados Unidos deben unir la costa este con la oeste, gran empresa del ferrocarril, y reconciliar el Norte con el Sur. El tendido entre el Atlántico y el Pacífico termina en 1869. Cuando los Estados Unidos convocan la Primera Conferencia Panamericana, ya han resuelto estos problemas. En 1890, el kilometraje de sus líneas férreas supera al del conjunto de los países europeos y su producción de acero alcanza a la de Inglaterra (diez años más tarde superará a las de Inglaterra y Alemania juntas). La multiplicación de sus exportaciones y los saldos favorables del comercio exterior les han hecho acumular capitales, y los holdings y los trusts buscan mercados exteriores donde colocarlos. Entre 1860 y el fin del siglo la población ha aumentado en treinta millones y Nueva York y Chicago se han transformado en las mayores ciudades que hasta entonces había conocido la historia. Cuando los Estados Unidos convocan la Primera Conferencia Interamericana, están listos para conquistar el mundo. Van a comenzar con el «Sur» del continente.

El sentimiento antiyanqui existía ya en el mundo latino como consecuencia de la guerra con México y de la aventura de Walker. De él viene que la mayor parte de los americanos del sur sean reticentes a los proyectos de unión con el «gran vecino». No es un sentimiento contra el pueblo ni la política interior de los Estados Unidos. Por el contrario, la imagen de liberalismo y progreso sigue despertando la admiración de los vecinos del sur. Un ejemplo es este texto de Arosemena, a menudo crítico frente

15. Mahan Thayer, Alfred, *The influence of sea power upon history, 1660-1873*, Nueva York, 1957, p. 29. Citado por Clementi, H., op. cit., pp. 47-48. Sobre Walker, véase, Montúfar, Lorenzo, *Walker en Centroamérica*, Guatemala, Tipografía la Unión, 1887, y Carr, Albert, *The world and William Walker*, Nueva York, Harper and Row, 1963.

a la política de los Estados Unidos: «Por el contrario, allí donde la libertad industrial ha llegado casi a ser un sistema, las creces de la riqueza pública y privada ostentan sus facciones gigantes: tal es la feliz situación de los Estados Unidos de Norteamérica.»[16]

El antiyanquismo es consecuencia de la política expansionista. Un texto de Hostos lo demuestra:

No rencor, admiración es el sentimiento que tengo hacia los hombres del Norte. Pero la admiración, como todo movimiento de espíritu, es reflexiva en mí; admiro, porque estimo; estimo lo que es bueno. No es bueno, es malo que los norteamericanos tengan las tendencias absorbentes que han demostrado en la guerra contra México, en la conquista de territorios mexicanos que han disfrazado bajo el derecho de anexión, y en las tentativas de dominio sobre Santo Domingo; no es bueno, es malo el injusto sentimiento de repulsión que los angloamericanos poderosos manifiestan hacia y contra los latinoamericanos débiles; no es bueno, es malo que hayan erigido en doctrina el principio egoísta de primacía continental que se llama «doctrina Monroe», y el principio de exclusión que Summer fundaba en su despreciativa condenación de la raza latina del Nuevo Continente; no es bueno, es malo que una gran democracia, como la que ejemplarmente impera en los Estados Unidos, no tenga otro ideal de vida interior y exterior que su ocupación de todo el Continente del Norte, desde Behring hasta el Istmo, éste y el archipiélago incluidos.[17]

Así pues, al panamericanismo naciente se opondrá el latinoamericanismo y, más tarde, el hispanismo de la Hispanidad. Para ambos esta oposición forma parte de la legítima defensa del continente. Continúa Hostos: «Así también, por amor a la verdad y la justicia, patriótico interés en favor de la América latina, por severidad de doctrina y de principios, por temor de verlos adulterados en el porvenir de la democracia norteamericana, se debe luchar cuanto se pueda contra las tendencias absorbentes de los norteamericanos, y en favor del desarrollo político y territorial de los latinoamericanos...»[18] La única respuesta es mantener la unión, que existía en el pasado colonial.

En tanto, ya los norteamericanos son tan fuertes, que acaso destruirían por una política de expansión y de invasión todas las esperanzas doctrinales de la democracia, si no tuvieran un freno en la solidaridad territorial de América latina. Dar a ésta lo que dio el descubrimiento y más tarde confirmó el coloniaje —respetando como hecho venturoso las digresiones que en el norte ha sufrido la herencia colonial— es poner al desarrollo morboso de la federación norteamericana el freno que para bien de todos necesita.[19]

16. Arosemena, Justo, *Patria y federación*, La Habana, 1977, p. 95.
17. Hostos, Eugenio María, «En el istmo», *Obras*, La Habana, 1976, pp. 303-304.
18. Idem, ibídem.
19. Idem, ibídem. En este mismo sentido, Arosemena escribe en 1856: «Los norteamericanos lo han comprendido así desde el principio.
Lo que ellos llaman *su destino manifiesto*, que no es sino una desmedida ambición, se

Dos acontecimientos marcan el cambio de siglo: la intervención en Cuba y el Canal de Panamá. Ambos ahondarán el sentimiento antiyanqui.

A fines del diecinueve hay una nueva repartición del mundo entre Inglaterra y los Estados Unidos. La vieja Albión, reconociendo el poder del hijo pródigo, renuncia a la política de equilibrio en el Caribe que había consagrado el Tratado «Clayton-Bulwer» de 1850 (en el que fundamentalmente ambos Estados se comprometían a no imponer en la zona el predominio ni del uno ni del otro). Por el Tratado «Hay-Paucefote» de 1901, Gran Bretaña deja las manos libres a los Estados Unidos en el Caribe, reservándose Asia. Le concede la prioridad para la construcción de un canal interoceánico. Se trataba de un verdadero reparto del mundo: los ingleses controlaban el de Suez. Cuando, en 1903, Colombia no ratificó el tratado para la construcción del canal, los Estados Unidos empujaron a Panamá a declararse independiente.

Durante la guerra de Cuba las simpatías estuvieron más del lado de España que del de Cuba. Terminada la guerra la desilusión será grande. Los patriotas antillanos advierten que han salido de un colonialismo moribundo para caer en otro pujante, que para nada considera la voluntad de autodeterminación de los pueblos. Hostos lo constata, alarmadísimo, el mismo noventa y ocho: «El hecho consumado ha sido la sujeción violenta de Puerto Rico a una dominación que, por salvadora que sea, para nada ha contado con Puerto Rico.»[20] Y tan alarmado continúa al año siguiente, al ver cómo se desarrollan los acontecimientos:

> La guerra fue contra España, en favor de Cuba y en nombre de la humanidad, para bien de toda la humanidad, para bien de Cuba, para bien de los Estados Unidos y para bien de la misma España; no fue una guerra de conquista, sino una guerra de civilización; y hubiera sido un contrasentido monstruoso que, guerra de bien, hubiera resultar en mal de Cuba, Puerto Rico y Filipinas; y que, guerra de civilización, viniera a parar en la conquista de Cuba, Puerto Rico y Filipinas.[21]

En ese momento, precisamente, se inicia la reconciliación con España y nace el «Segundo Hispanoamericanismo». Algunos hechos lo señalan en forma significativa: En 1903 es recibido en forma apoteósica en Caracas un descendiente de Pablo Morillo (que había comandado las tropas del rey en Venezuela durante las guerras de la independencia), y el siglo xx se inicia con una serie de festejos comunes: «El día de la Raza», «El Congreso de Pueblos Hispánicos», en Madrid de 1900... etc. Todo ello está destinado a producir la gran reconciliación entre los dos mundos.

A partir de entonces, cualquiera que sea el mito de identidad en torno al cual se galvanicen, las uniones se hacen partiendo del antiyanquismo. Los años 1898 y 1903 representan un claro recrudecimiento de este clima antiyanqui y, desde entonces, las afirmaciones de unidad de la otra América recogen todas ese sentimiento, redefiniéndose incluso en relación a él. El poeta de este estado de ánimo no podía ser otro que Rubén Darío. Abre el siglo buscando una identidad literaria para el Nuevo Continente. En el poema «A Roosevelt», de 1904, escribe:

> Eres los Estados Unidos,
> eres el futuro invasor
> de la América ingenua que tiene sangre indígena,
> que aún reza a Jesucristo y aún habla español.
> ...
> Crees que la vida es incendio,
> que el progreso es erupción;
> que en donde pones la bala
> el porvenir pones.
> No.
> Los Estados Unidos son potentes y grandes.
> Cuando ellos se estremecen hay un hondo temblor
> que pasa por las vértebras enormes de los Andes.
> ...
> Mas la América nuestra que tenía poetas
> desde los tiempos de Netzahualcoyotl,
> ...
> La América del grande Moctezuma, del Inca,
> la América fragante de Cristóbal Colón,
> la América católica, la América española,
> la América en que dijo el noble Guatemoc:
> «Yo no estoy en un lecho de rosas»; esa América
> que tiembla de huracanes y que vive de amor;
> hombre de ojos sajones y alma bárbara, vive.
> Y sueña. Y ama, y vibra; y es la hija del Sol.
> Tened cuidado. ¡Vive la América española!
> Hay mil cachorros sueltos del León español.
> Se necesitaría, Roosevelt, ser, por Dios mismo,
> el Riflero terrible y el fuerte cazador
> para poder tenernos en vuestras férreas garras.

Difícilmente la evolución de la política panamericana puede hacer que ésta sirva de identidad a la otra América, para la «América morena», como también la llaman los boleros y algunos poetas. Ya señalaba Mariátegui

---

funda no tan sólo en la alta idea que tienen de sí mismos, sino también en la feliz combinación de sus instituciones. Desde su independencia vislumbraron, acaso por instinto, que un estado republicano pide estrechos límites; pero que la aglomeración indefinida de pequeños Estados, puede asegurar para el *todo* la propia índole republicana, sin impedir la extensión de la nacionalidad hasta donde lo permita la continuidad del territorio. Nosotros, los hijos de España, sucesores de ella en el inmenso patrimonio que arrancó a la barbarie, pudimos y debimos imitar la conducta de nuestros adversarios...», op. cit., p. 300.

20. Hostos, Eugenio María, *Obras*, p. 489.

no representa un ideal continental.[22] En realidad, nadie se dice panamericano, salvo que sea una carretera.

Por esto resulta casi pintoresco el intento del historiador usamericano, Frank Tannenbaum, de encontrar los caracteres comunes entre los Estados Unidos y América latina, o el de otros que pretenden fundar una filosofía panamericana a partir de factores geográficos, etnológicos e ideológicos. Tannenbaum, en su opúsculo *Interpretación latinoamericana*, sostiene que lo que caracteriza a ambas Américas, allende o aquende el Río Bravo, es la tradición de una cultura transplantada, una población que tiene como cédula de base al inmigrante, rápidamente convertido en nacional. El caudillismo lo explica en América latina por el «espíritu de rebeldía», que sería una forma de creer en la democracia.[23]

La óptica actual de los sociólogos de los Estados Unidos se orienta más hacia aquello que los separa que a lo que los une con los hombres del sur, en particular cuando ven agrandarse los problemas del subdesarrollo. Afirmaba así un especialista ya citado:

> Las diferencias entre la América del Norte y la América latina son enormes ya que abarcan prácticamente todos los aspectos de la vida humana: el norteamericano y el latinoamericano tienen conceptos diferentes sobre el individuo, la sociedad y la relación entre ambos; sobre la justicia y la ley; sobre la vida y la muerte; sobre el gobierno, la familia, las relaciones entre los sexos, la organización, el tiempo, la religión y la moral. Estas diferencias han contribuido a la evolución de sociedades que son más diferentes de lo que nuestros políticos del pasado parecen haberse percatado. De hecho se puede aducir que existen algunas sociedades asiáticas (el Japón es un candidato evidente) que tienen más en común con las sociedades de América del Norte que la mayoría de las sociedades de América latina.[24]

Las conclusiones son claras. El título de su obra las manifiesta. Si el subdesarrollo está en la mente, es culpa de los propios latinoamericanos y no de un determinado orden económico.

El hecho de que la otra América sea vista como América morena hace que caiga sobre ella el prejuicio racial anglosajón. Poco antes de comenzar la década de los treinta, Clarence Haring constataba que «el prejuicio racial anglosajón contra la gente de color es un constante factor de disturbios entre ciudadanos de los Estados Unidos y muchos países latinoamericanos, y es causa de infinitos daños para la causa de la fraternidad internacional».[25] Y el propio Tannenbaum ha llegado a la conclusión de que la mayor causa de conflictos en la política de los Estados Unidos para América latina ha sido la de tratar a los latinoamericanos como inferiores.[26]

Este prejuicio racial se hipostasia con la visión más negativa del pueblo joven, la que ve en los latinoamericanos «niños traviesos», algo así como los «Katzenjammer Kids», conocidos en español como «Los mellizos del capitán», cuyas aventuras se desarrollaban en un mundo tropical y entre salvajes. El prejuicio racial está ínsito en la famosa carta del secretario del Interior del gobierno de Wilson. Decía de los mexicanos: «no son más que niños traviesos que están ejerciendo los privilegios de gente grande».[27] La más acabada expresión de este prejuicio se encuentra en el corolario Roosevelt, que comparaba la situación de los Estados Unidos en el hemisferio occidental con aquella de la raza de habla inglesa en Africa del Sur. Ambas —decía— debían ser mantenidas bajo control, en interés de la civilización. Es significativo que probablemente el más duro de los presidentes de los Estados Unidos haya sido quien más ha hablado de civilización. En todo caso él tenía muy claro cómo había que tratar a los latinos recalcitrantes, cómo había que enseñar a esos «dagos» (uno de los primeros nombres de degradada identidad para los latinos de USA) a portarse decentemente.

Cuando Roosevelt inaugura la segunda presidencia, en 1904, los Estados Unidos ejercen un verdadero protectorado sobre Cuba y Panamá, y el panamericanismo trabaja en afirmar su hegemonía en América Central y en extender su control sobre América del Sur. La doctrina Monroe se amplía con el famoso corolario Roosevelt, formulado a propósito del «affaire» de Santo Domingo (1904-1905). Dado que la isla se encontraba incapacitada para pagar a sus acreedores europeos, Roosevelt, en nombre de la doctrina Monroe, decide poner la administración del país bajo su control y tomar a su cargo el pago de la deuda. Entonces enuncia su corolario: Si un país americano se encuentra en estado de «desorden crónico o de impotencia», la intervención de una nación civilizada es necesaria. Y, como en el hemisferio occidental la doctrina Monroe se opone a toda intervención de una potencia europea, los Estados Unidos son la única nación civilizada habilitada para intervenir. Deben ejercer esta función de policía internacional para proteger sus intereses o los de sus sácopes, o cuando el país extranjero se muestra incapaz de mantener el orden. Podrán actuar «sin intención de anexión territorial».

Taft agregará más tarde, en 1912, el corolario económico, señalando que en la esfera de influencia de los Estados Unidos (y él incluye las Anti-

22. Mariátegui, José Carlos, «Iberoamericanismo y panamericanismo», *Obras Completas*, t. XIII, p. 27.

23. Cf. Northrop (F. S. C.) ed., *Ideological differences and world order*, New Haven, Yale University, 1951, XII, p. 456, y Tannenbaum, Frank, *Ten keys to latin America*, Nueva York, Knof, 1962. Citado por Larroyo, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1978, p. 247.

24. Harrison, Lawrence E., *El subdesarrollo está en la mente...*, 1987, p. 14.

25. Haring, Clarence, *South America looks at the United States*, 1928, pp. 73-74. Citado por Cornell, op. cit., 1971, p. 34.

26. Tannenbaum, Frank, «The United States and latin America», Bogotá, Colombia, 1948.

27. Cf. infra, el mito del pueblo joven.

llas y América Central), cuando un Estado se encuentra con sus finanzas en condiciones caóticas, éstos podrán intervenir para asegurar la paz y la prosperidad y para impedir que pueda interponerse un Estado europeo. Pequeño detalle: todos los países de la zona se encontraban más o menos en esa situación.

La estrategia del panamericanismo sustituye la anexión por una forma más sutil: «la diplomacia del dólar», de la que ya hemos hablado. La política consiste simplemente en establecer un dominio financiero, acordando préstamos a los gobiernos en crisis para ayudarlos a organizar la administración, a mantener una moneda estable y a realizar obras públicas. Washington participa entonces para defender sus intereses como acreedor. Y mediante los créditos interviene en la política, asegurándolos o rechazándolos a las partes en conflicto.

A estos medios de presión se agrega la facultad discrecional del presidente de los Estados Unidos de prohibir la venta de armas a los Estados americanos. Y, finalmente, el envío de tropas para impedir una insurrección o para evitar que ésta sea reprimida. Es el caso de Panamá en 1903. De este modo puede orientar la vida política en todos los Estados de América Central. A la vez, en nombre del panamericanismo, intenta desarrollar la solidaridad de las naciones del continente, sobre todo en el terreno económico e intelectual.

A partir de 1903, en todas partes de América latina se denuncia esta política imperialista de Roosevelt, que trata de descartar la «intervención» europea para convertir el continente en una zona reservada a los Estados Unidos.

El nombre «panamericanismo» surgió cuando fue evidente que el término América no designaba sino a los Estados Unidos. Nació en 1889, durante la Primera Conferencia Internacional Americana. Entonces, estaban de moda los «ismos» y los «pan». Se hablaba de pangermanismo, panhelenismo, paneslavismo, etc. Dado que ni siquiera los más favorables a la política usaica en América latina lo adoptaron como identidad, se restringió a definir una política y las instituciones generadas por ella.

A partir de esta primera conferencia, se resumen en el panamericanismo las tres fórmulas que a lo largo del siglo XIX habían caracterizado la política usamericana: la del «destino manifiesto», la del «gran garrote» y la de la «diplomacia del dólar». A pesar de que la conferencia proponía un vasto programa común: tribunales arbitrales, codificación del derecho internacional americano, relaciones entre las universidades, etc., su materialización fue modesta. Apenas una oficina comercial en Washington. Esta se convertirá más tarde en la Unión Panamericana.

Se mantiene este panamericanismo «puro y duro» durante el primer cuarto de siglo. A partir de 1928, será redefinido por la política del «buen vecino». Los Estados Unidos comienzan a dudar de las ventajas de imponer una hegemonía tan brutal. La experiencia de la revolución de 1917, el

espartaquismo, la formación de los partidos de la clase obrera en los años veinte, el anuncio de la crisis económica del año siguiente y el crecimiento del fascismo, les hace temer el desarrollo de movimientos populares nacionalistas y antiimperialistas, capaces de atentar contra sus inversiones e intentan una política de apaciguamiento. Dicha política se inicia con el Memorándum Clark, de 1930, que rechaza el corolario de Teddy Roosevelt, y con Hoover, pero se instrumentaliza sobre todo con la política del segundo Roosevelt, Franklin Delano.

Después de la Segunda Guerra Mundial el panamericanismo se transforma en interamericanismo. Su acta de nacimiento es la Conferencia de Bogotá, en 1948. El interamericanismo es la forma jurídica establecida por los Estados Unidos para dominar las relaciones con sus vecinos del sur. Es el sistema imperante hoy día, asociado al aparato económico de ayudas y préstamos. El sistema se asienta sobre tres realidades jurídicas fundamentales: el TIAR, Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca, llamado también Tratado de Río de Janeiro, de 1947; el Tratado Americano de Soluciones Pacíficas del Pacto de Bogotá en 1948; y la OEA, Organización de Estados Americanos o Carta de Bogotá de 1948.

Bajo uno u otro nombre: panamericanismo o interamericanismo, el sistema no ha hecho sino servir a los intereses de los Estados Unidos. Fue creado con ese fin. Para lograr la aceptación de los vecinos de la política internacional usaica. Para restringir la influencia europea, asegurándoles la hegemonía continental. Se apeló a la «solidaridad hemisférica», para que ningún país del continente pudiese buscar apoyo u optar por una alianza extracontinental. La primera crisis apuntó en 1962, cuando se decidió la exclusión de Cuba de la organización. Fue consumada el 64, con la aprobación de sanciones contra el régimen de Castro. Otro momento crítico tuvo lugar en el 65, cuando Johnson implicó a la OEA en la intervención en la República Dominicana. El principio de «solidaridad hemisférica» quedó también a muy mal traer después del asunto de las Malvinas.

Pretende la política panamericana dar una imagen de los Estados Unidos de potencia no opresora, una especie de hermano mayor, o simplemente un guía. Así lo vemos incluso en sus más triviales medios de propaganda, como el famoso filme de Walt Disney *Saludos Amigos*, donde el Pato Donald representa el personaje guía de los otros, que lo siguen: Pepe Carioca, el Brasil, y Pancho Pistolas, México.[28] Con el tópico de la confraternidad, el panamericanismo pretendía interiorizar y reproducir una imagen sutil. Mientras las potencias europeas elegían el colonialismo y el imperialismo, la política de los Estados Unidos con sus vecinos más pequeños era de amistad, de convicción. «Donde va el primero, allí vamos todos», hacía cantar Donald a sus amigos.

El sistema interamericano sirvió a los Estados Unidos durante el se-

28. Cf. Rojas Mix, *Entre Tintín y Corto Maltese...*

gundo conflicto mundial, al menos para imponer el esfuerzo de guerra a sus vecinos y aliados. En la posguerra, le permitió condenar las «esferas de influencias» ajenas, alegando que los imperios coloniales no podían compararse ni considerarse análogos a la situación que ellos mantenían con América latina, volviendo constantemente a intentar distinguir el panamericanismo del imperialismo. Distinción, por lo demás, cada vez más difícil de legitimar, sobre todo porque el Imperio Británico y los restantes imperios del colonialismo decimonónico se encontraban en pleno proceso de cancelación.

Durante la Guerra Fría, el sistema interamericano se determinó por la lucha contra el «comunismo» y sirvió para dar apoyo político a los Estados Unidos en otras regiones del planeta: en Corea, Vietnam. Y, dentro del continente, para justificar la intervención contra Jacobo Arbenz en Guatemala de 1954, que ponía en peligro los intereses de la United Fruit, y el bloqueo de Cuba. En 1965, el desembarco de los marines en Santo Domingo apareció apoyado por la OEA. Lo legitimó citando la resolución que condenaba el marxismo-leninismo como incompatible con el sistema interamericano.[29] Sólo la intervención en Chile no pudieron legitimarla.

—¿Qué es el panamericanismo hoy día?

Realpolitik. A Foster Dulles le atribuyen esta frase: «Los Estados Unidos no tienen amigos, sólo tienen intereses.» Los vecinos del sur lo sabían hacía tiempo. La doctrina Monroe ha sido echada al olvido en lo que dice a sus mitos fundadores: solidaridad, moralidad, etc. En cuanto al sistema interamericano, sigue existiendo como un conjunto de instituciones, útiles a los Estados Unidos para mantener su hegemonía en el continente. La crisis del comunismo va a obligar a buscar una nueva cobertura ideológica para manipular el sistema.

Desde mucho antes, sin embargo, se constataba el fracaso. La política de la Alianza para el Progreso, imaginada por John Kennedy para ayudar al desarrollo, fue evaluada por su hermano, el senador Edward Kennedy, unos años más tarde (1970), como un rotundo fracaso.[30] Por su parte, Nixon abandonó el panamericanismo como estrategia de seguridad y lo reemplazó por la «doctrina del gendarme necesario» o «doctrina Nixon» (para América latina, el Brasil), combinándolo con la política de la «détente». Carter intentó volver a moralizar la política, fijando por prioridad la defensa de los derechos humanos, pero fracasó. La distensión y la aparición del Tercer Mundo y más tarde el desmembramiento del bloque socialista, obligan a abandonar la óptica exclusiva Este-Oeste para pasar a la lógica Norte-Sur. Esto implica una redefinición de las relaciones con América latina y, desde luego, el abandono del contenido aislacionista de la Idea de Hemisferio Occidental postulada por el panamericanismo.

29. Resolución XXXII del Acta Final de la Novena Conferencia Internacional «Preservación y Defensa de la Democracia en América», Bogotá, Colombia, 1948.

30. Cf. Mesa, Roberto, «Las relaciones con los Estados Unidos...», *Iberoamérica una comunidad*, Madrid, 1989, p. 740.

La política de Reagan, anunciada, poco antes de ser elegido presidente, en un documento «secreto» (en realidad, no publicado oficialmente), llamado documento del Santa Fe Committee,[31] denunció a la administración Carter: había comprometido gravemente la hegemonía de los Estados Unidos, no sólo en América latina, sino en el mundo entero. Con esta afirmación los republicanos regresaron a una política de hegemonía de base fundamentalmente militar, volviendo incluso a utilizar la intervención directa de los marines. Era de nuevo el «gran garrote», pero esta vez, no en nombre del panamericanismo, sino del «mundo libre». Pensábase además que, en América latina, la debilidad de los demócratas habría permitido el avance de los movimientos populares.

En breves palabras, la ideología del «mundo libre» y su práctica, el contencionismo, consistió en afirmar que el conflicto USA-URSS era un enfrentamiento entre dos filosofías, dos éticas, dos civilizaciones, no sólo antagónicas, sino irreconciliables. Por eso el «mundo libre» tenía necesidad de contener el comunismo. Por cierto que hasta la liberalización del Este, el tópico del mundo libre se ha identificado con la ideología de la «civilización cristiana y occidental». Fue en este aspecto donde la política de Reagan hacia América latina coincidió con las dictaduras militares.

Estimaba Reagan que en América Central se podían hacer rápidos progresos, para mostrar que los Estados Unidos habían recuperado la hegemonía mundial. Su deseo de ganar «prestigio» coincidía con la orientación tradicional de la diplomacia usamericana en el Caribe: zona propia de influencia, donde deben impedir cualquier amenaza para su seguridad. Considerado éste un principio necesario para la coexistencia pacífica —había sido reconocido desde Yalta por los mismos soviéticos—, los Estados Unidos estimaban que los cambios de adscripción hegemónica experimentados, primero Cuba y después Nicaragua, eran éxitos del dominio soviético y amenazaban dicho principio. Por esa razón intervinieron en Granada.

La ideología del «mundo libre» negaba absolutamente la lógica «Norte-Sur», considerando la idea de «Tercer Mundo» un mito peligroso.[32] La imagen de América latina en esta óptica se define en pocas líneas: continente sometido a la hegemonía de los Estados Unidos, en un rápido proceso de modernización, lo que crea peligrosas tensiones sociales. Por esta razón, no está todavía preparado para el ejercicio de las libertades y de la democracia. Ello obliga al mantenimiento de gobiernos autoritarios. Con criterio de *Realpolitik*, la actitud hacia dichos gobiernos se define única-

31. *Documento secreto da politica Reagan para a América latina*. A presentaçao de Fernando Peixoto Hucitec, São Paulo, 1981.

32. Haig. Citado por Maira, Luis, «América latina en la hora de Reagan», *Araucaria*, 1981, n.º 15, p. 41.

mente por su grado de amistad con los Estados Unidos y no por su respeto a los derechos humanos. La política con ellos debe ser de relaciones bilaterales, con cada país, y no continentales, lo que podría unirlos. Con políticas más o menos maquilladas, los Estados Unidos han boicoteado —desde Bolívar en adelante— toda forma de unión en América latina. El mantenimiento de relaciones exclusivamente bilaterales es una fórmula vieja, pero extremadamente eficaz. La única unión aceptable es el panamericanismo, precisamente porque aquí se hace bajo su control. El esquema Reagan también consideraba extender la economía de mercado y justificaba la intervención armada en los países que se proponían desarrollar un proyecto de sociedad socialista o se acercaban demasiado al bloque soviético.

Curiosamente todas estas intervenciones fueron justificadas como el deseo de reformar favorablemente las condiciones de vida y gobierno de pueblos independientes. Un sociólogo definió este rol de los Estados Unidos como «papel del Evangelio», porque sería el espíritu evangélico el que guiaba a los gobernantes. Espíritu que soplaba en la política de derechos humanos de Carter y que algunos veían, incluso, en el énfasis puesto por la administración Reagan en la libre empresa. Por cierto, este espíritu se manifestó también en el discurso de legitimación de la administración Bush, al intervenir en Panamá.[33]

A menudo se reforzaba la legitimación de este «papel evangélico» buscando apoyo en el sistema interamericano. Así ocurrió en Granada, donde la intervención habría sido provocada por el llamado de la OECS (Organización de los Países del Este del Caribe), formada por seis pequeñas islas que, entre paréntesis, habrían enviado tropas, para que la intervención americana no apareciese demasiado desguarnecida. El único problema es que esta organización es desconocida y minúscula, y a ella no pertenecen los Estados Unidos. En cambio, sí pertenecen a la OEA, institución eje del sistema interamericano, creada por ellos mismos, que afirma taxativamente el principio de no intervención, y que condenó la invasión de Granada.

La ideología del «mundo libre» terminó por reemplazar a la del panamericanismo. Reagan no hizo sino reiterarlo en sus discursos. En particular, en relación con América Central y el Caribe. La ideología del «mundo libre» tenía un fuerte impacto, además, en la política interna y aparecía estrechamente ligada a la seguridad y hegemonía mundial del país. De ahí también su fuerza electoral. La región, considerada el patio trasero de los Estados Unidos, se había convertido en un lugar de confrontación directa entre el Este y el Oeste. La lógica Este-Oeste sostenía esta ideología. Por ello, Reagan montó siempre el mismo caballo de batalla, tanto en los discursos preelectoralistas, cuanto en los que siguieron a su elección. Su interpretación de la situación no dejaba dudas: «... Creer que el origen de

33. Cf. Summer Wells, *Naboth's Vineyard: the Dominican Republic 1844-1924*, p. 917, y Harrison, Lawrence E., op. cit., p. 108.

la violencia en estas regiones es la pobreza y no el comunismo no es sino mitología.» Agregando a guisa de corolario: «O ayudamos a nuestros amigos de América a defenderse y damos una oportunidad a la democracia, o dejamos a la Unión Soviética y Cuba determinar el destino de nuestro hemisferio.» Se advierte en estos párrafos que, para Reagan, la noción de democracia era sinónimo de amigo de los Estados Unidos.[34]

¿Qué va a pasar ahora, cuando con los cambios en el Este la ideología del «mundo libre», al igual que la lógica Este-Oeste, han perdido validez de la noche a la mañana? ¿Cómo se precisará la política de los Estados Unidos en la lógica Norte-Sur? Porque, despojados de su cobertura ideológica, los conflictos sociales aparecen en toda su desnudez, como productos de la pauperización y de un sistema de intercambio internacional extremadamente desfavorable.

En la época actual, la política inicial de la doctrina Monroe está olvidada. Difícil un mayor desmentido a su propósito de defender a América de la intervención de las potencias europeas, que la actitud de los Estados Unidos durante la Guerra de las Malvinas. Durante la Guerra Fría los Estados Unidos estrecharon alianzas con Europa occidental, y la OTAN representa para ellos un vínculo mucho más estrecho y de mayor valor estratégico que el TIAR.

El panamericanismo es para los Estados Unidos una filosofía y una política: un modo de vida. Por eso sólo pueden compartir esta ideología quienes aceptan su hegemonía, su modelo y, en consecuencia, su colonialismo. En el mundo de la cultura muchos lo aprovechan, pocos osan decir abiertamente que comparten el «ideal panamericano». Uno de estos pocos fue el escritor Leopoldo Lugones, maestro de Borges: desilusionado de una unión que debía surgir de la lengua, mientras los países del continente se lanzaban a una competencia comercial sin cuartel y se comprometían en guerras fratricidas. Los grandes éxitos en materia de acuerdos hemisféricos —pensaba Lugones— habían sido logrados únicamente por los Estados Unidos y, como su presencia económica y cultural parecía inevitable, lo mejor era simplemente aceptarla y no perderse en vanas elucubraciones de unidad hispanoamericana. Refiriéndose a Argentina, decía que todo en ella tenía por referencia a los «americanos» (Lugones es el único escritor al sur del Río Grande que dice «americanos» hablando exclusivamente de USA), el sistema monetario, el dólar, etc. Esta influencia era beneficiosa, y no había razones para cambiarla.[35]

Reivindicados por las dictaduras militares en años recientes, estos valores fueron impuestos como modo de vida. En especial a través del modelo neoliberal, inspirado en Milton Friedman y sus «chicago-boys». Para

34. *Le Monde*, 8-9 de abril de 1984.

35. Lugones, Leopoldo, «Noticias generales», *Razón y Fe*, v. LXXII, mayo-agosto, pp. 127-128.

el panamericanismo «libertad» y «democracia» equivalen a su propio modelo político; y, sobre todo, a su modelo económico: el sistema de la libre empresa. Y, desde que Reagan asoció el modelo americano a la filosofía neoliberal, la libertad de mercado fue considerada el germen de todas las otras libertades.[36] Friedman apura este modelo hasta hacerle exceder los límites del compromiso posible entre democracia y capitalismo. Su idea de que la sociedad capitalista es un modo de vida que es necesario proteger lo conduce a un fijismo: rechaza todo cambio y considera cualquier modelo alternativo, desde el neokeynesiano hasta el marxista, peligroso para la democracia, amén de enemigo de la libertad. Por eso, en *Capitalism and Freedom*, después de haber exigido la reducción del papel del Estado en todos los campos, pide que sea reforzado en uno solo: en el policíaco-militar, para defendernos del *evil man in the Kremlin... and the men of good intentions and good will who wish to reform us.*[37]

Los sociólogos de la Alianza para el Progreso y otros más recientes han tratado de desculpabilizar al imperialismo de ser causante de la pobreza. Como en los cromos que circulan en los comics o en el cine, con grandes sombreros sesteando bajo las palmeras, atribuyen la responsabilidad de la pobreza a la falta de iniciativa y de espíritu de trabajo del hombre latinoamericano. Insisten en que el subdesarrollo está en la mente (a esta altura de la historia no se puede decir la raza), y ven la causa de este atraso en la herencia hispánica. Es el ejemplo de Harrison, ya citado.[38] Para defender sus concepciones panamericanistas vuelve a desarrollar el discurso antihispanista del siglo XIX, quiere probar que la situación actual no es causa del imperialismo, sino de la mentalidad dejada por los españoles. Sus peones son autores del Caribe, que marcaron su obra con la crítica a lo hispano: José Dolores Gámez con su *Historia de Nicaragua* en 1899, Salvador Mendieta en *La enfermedad de Centroamérica* de 1912, y el ya citado Rangel. Sólo recuerda a los autores que encontraron en la cultura española la raíz de los problemas. Extiende a toda América latina las afirmaciones de uno de tantos libros escritos sobre la dictadura, *Dictatorship, development and desintegration* (Michigan, 1975). Allí, Howard Wiarda, refiriéndose a Santo Domingo, atribuye las permanentes crisis políticas al pasado español.[39] En Argentina las causas del fracaso serían producto de la personalidad cultural y del sistema de valores. Siguiendo a Mc Gann —*Argentina: The divided land* (Princeton 1966)—, llega a afirmar que las raíces de la corrupción del sistema argentino se encuentran en el dominio colonial español.[40] Ni siquiera Prebisch escapa a sus dardos, por no haberse percatado de que el fracaso de Argentina «se enraiza en su cultura básicamente española y no en su dependencia».[41]

Y, cuando esta explicación no funciona, como es el caso de Haití, ¡ahí están los negros del Dahomey y el fetichismo para servir de chivos expiatorios![42]

Afirman reiteradamente los Estados Unidos que el panamericanismo protege a América latina de la agresión extranjera, que la doctrina Monroe los defendió en el siglo pasado de la expansión del imperialismo europeo en el continente, y que el sistema interamericano los salva ahora de la perniciosa influencia de la Unión Soviética y Cuba. Visto desde América latina este argumento es inaceptable. Primero, porque la América del Sur considera que uno de sus problemas principales es el imperialismo de la América del Norte, y, segundo, porque, en situación de dependencia, la multiplicación de los socios económicos, lejos de ser peligrosa, es deseable. Ya lo decía Martí: «El pueblo que quiere morir, vende a un solo pueblo, y el que quiere salvarse vende a más de uno.»[43]

No han cesado los latinoamericanos de denunciar el panamericanismo. Han descrito la situación con diversos motes, señalan la desproporción de fuerzas entre los supuestos socios. «La unión de un cóndor y un cordero», dice Martí. *El tiburón y las sardinas*, titula Arévalo. A «la desequilibrada alianza del elefante con las hormiguitas», se refiere Mariano Picón Salas. Y no faltan los consabidos del «gato y los ratones» o el «lobo y los corderos»... Una serie de títulos evocadores de los cuentos de Grimm, pero hasta ahora, sin *happy end*.[44]

Según se ha visto en las décadas de los setenta y los ochenta, el panamericanismo y su secuela, el sistema interamericano, sólo pueden «servir» a los intereses de América latina en dos posibles escenarios. Uno: el de los gobiernos militares defensores de una ideología occidentalista, con una concepción del Estado basada en la doctrina de la seguridad nacional. Caso en el cual se pueden apoyar fuertemente en el sistema interamericano, pues reproducen sus modelos económicos e ideológicos. Otro: el de utilizar los resquicios que puede ofrecer el sistema interamericano para limitar el poder de los Estados Unidos. ¿Es posible? Es dudoso, porque los propios yanquis están dispuestos a tirar por la borda los principios del monroísmo en defensa de una *Realpolitik*.

36. Cf. sobre este punto los dos grandes mentores del neo-liberalismo, particularmente, en sus textos teóricos: Hayek, F.A., *The road of serfdom*, Londres, 1944; *The constitution of liberty*, Chicago, 1960; *Studies in philosophy, politics and economics and the history of ideas*, Londres, 1978; y Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*, Chicago, 1962, y con Friedman, Rose, *La liberté de choix*, París, 1980.

37. Friedman, Milton, op. cit., p. 201.

38. Cf. supra, *El subdesarrollo está en la mente...*

40. Idem, ibídem, p. 176.

41. Idem, ibídem, p. 194.

42. Idem, ibídem, pp. 130-132.

43. «La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América», *Martí: Nuestra América*. Compilación y prólogo de R. Fernández Retamar, La Habana, 1975, p. 333.

44. Martí, loc. cit., Arévalo, J.J., *El tiburón y las sardinas*, 1961. Cf. Whitaker y Jordan,

En este segundo escenario, sin embargo, la limitación del poder de los Estados Unidos se ha obtenido en torno a medidas concretas; de hecho, más en deseos (expresados como «principios»), que en realidades. Las intervenciones en Granada y Panamá lo demuestran. Un «principio» importante había sido precisamente el de «no-intervención», que impuso cierta restricción al uso del poder por parte de los Estados Unidos. Así mismo, los latinoamericanos han usado el sistema para forzar la concesión de ayuda económica. Cierto es que esto lo han conseguido con una política de *do ut des*. Pero eventualmente el sistema ha servido para establecer nuevas bases de cooperación: aceptación del BID en 1959, ley de Bogotá, Alianza para el Progreso.

Por otra parte, les ha permitido a los países de América latina desarrollar una diplomacia multilateral. Sin embargo, la gran dificultad para todo acuerdo multilateral es lo limitado de los contactos entre los propios países. Hay un enorme defasaje entre la concepción intelectual de la unidad continental y la realidad económica, parcelaria.

Así mismo, la crisis del sistema interamericano ha permitido tomar conciencia a los países de que sus intereses no son los mismos que los de los Estados Unidos. Vuelvo a citar el caso de las Malvinas, pues creó un consenso, por encima de las ideologías, despertando el «nacionalismo continental». Resurgió un espíritu y una solidaridad no pan—, sino latinoamericana, contra la acción europea, apoyada por los Estados Unidos por encima de todos los mitos Monroe.

El latinoamericanismo se profundiza de retrueque en este caso, como respuesta a la desolidarización de los Estados Unidos. Se divulga y se interioriza en la lucha anticolonial y antiimperialista. Veremos cómo, justamente estas reivindicaciones, son las retenidas en la idea de América latina.

NUESTRA AMERICA

Es curioso, pero Martí, que es prácticamente el fundador del concepto moderno de América latina, utiliza rara vez el término, a pesar de que éste circulaba en forma corriente a partir de los años sesenta.[1] Lo utiliza entre otros muchos, como uno más. Se sirve de él en contados casos, en el artículo «Agrupamiento de los pueblos de América», publicado en Nueva York, en octubre de 1883; y en algunos textos redactados entre 1883 y 1884 para *La América*. Lo utiliza como expresión de unión, para afirmar a continuación que hay un conflicto de razas en América Central y del Sur.[2] En 1887 en la *Revista Guatemalteca* habla de «... nosotros los latinoamericanos» y vuelve a usar el gentilicio en una carta confidencial a Gonzalo Quesada.[3] En otro lugar, menciona las «cosas latinas».[4]

Habla Martí, en cambio, reiteradamente de «Nuestra América», de «Nuestra América mestiza», de «Madre América», de «América española», de «América de habla española», de «pueblos castellanos de América», de «América de habla castellana», de «Hispanoamérica», de «patria hispanoamericana», de «familia nacional americana», de «Suramérica», de «América indohispánica». En el *Manifiesto de Montecristi* se refiere a la república moral de América. En otros textos la trata de «América robusta», de «Nuestra América fabulosa», y afirma que no le place oír decir a los extraños «Nuestra América enferma» e, incluso, la llama con total coherencia —dentro de su visión del continente—, «América trabajadora».[5]

1. Cf. infra.
2. *José Martí, Nuestra América*, Edición de R. Fernández Retamar, 1974, pp. 410-411.
3. Martí, José, *Obras Completas*, v. VII, p. 104, y v. VI, pp. 122 y 128. Citado por Estrade, *José Martí...*, Tesis doctoral, Sorbona, 1983, p. 862, nota 21.
4. «Los asuntos hispanoamericanos en Washington», *José Martí, Nuestra América*, ed. cit., p. 317.
5. Es sobre todo en «Nuestra América» y «Madre América» donde figuran la mayoría de estos términos. Cf. el de «América española» en el Congreso Internacional de Washington, el de «América robusta» en «Los códigos nuevos», el de «patria hispanoamericana» en el prólogo de los *Versos sencillos*, el de «América fabulosa» en carta a Valero Pujol de 27 de noviembre de 1877, y el de «pueblos castellanos de América» en La Conferencia de Washington. Los me-

De estos nombres es sin duda el de Nuestra América su preferido, el que mejor representa la idea continental. Noël Salomon afirma que esta «nuestra» no es un posesivo. Me parece discutible, entre otras cosas porque el sentido de posesión es preciso ampliarlo del significado de dominio al de pertenencia; es decir, la relación de la parte con el todo; en ningún caso el «nuestra» es una pura visión afectiva.[6] Nuestra América es «la otra», la mestiza. Aquella que Martí reivindica y levanta frente «a la de ellos». Frente a la «América europea» o «América inglesa». Es la precisión de un espacio histórico, de una idea de patria: de patria americana, de patria grande; y, por lo tanto, un posesivo: suya, nuestra, de todos los hispanoamericanos.

Martí termina de definir la personalidad hispanoamericana completando el sentido del primer hispanoamericanismo. Al mismo tiempo va a representar su superación. El cambio de nombre es significativo. En realidad el latinoamericanismo que aparece a la vuelta del siglo es la imagen de Nuestra América. El hispanoamericanismo, en la resignificación martiana, se transmuda en latinoamericanismo. Si desde entonces el nombre de América latina y el gentilicio correspondiente se transforma en una reivindicación de identidad continental, es porque los términos sufren una flexión semántica. Dos circunstancias son capitales para entender este fenómeno: la primera, la definitiva significación antiimperialista que da Martí al problema de la identidad; la segunda, la recuperación y redefinición dentro de la ideología de la «Hispanidad» de la noción de «Hispanoamérica» llevada a cabo por la Generación del 98.

Nuestra América es a la vez una identidad y una idea de unidad. Una identidad que, más allá de determinaciones confusas y de gentilicios encabalgados: sud-, hispano-, latino-americano, es una idea tácita. «Una identidad tácita de nuestros pueblos que van como uno en lo esencial... por la sagacidad y nobleza características en América de la raza... (y) sin más liga que la del amor natural entre hijos de los mismos genitores.»[7]

Parigual Nuestra América es una idea de unidad. Una unidad de varios perfiles. Con raíces en el pasado y en el futuro. Nuestra América es la unión tácita y urgente del «alma continental», conformidad de «la América trabajadora», del «Bravo al Magallanes» o de «México a Chile», cohesión abonada por «padres sublimes».[8] Espacio geográfico y unidad cultural, espiritual, si así se quiere traducir «alma». Pero espíritu en el sentido histórico, porque Martí desconfía de las afirmaciones ontológicas o escatológicas. Alma pues, sinónimo de cultura; espíritu producto de la historia. «No habrá literatura hispanoamericana hasta que no haya Hispanoamérica.»[9]

La idea de que la identidad es un fenómeno histórico y no racial, ni una esencia metafísica o divina, producto de vaya uno a saber qué espíritu particular, es capital en Martí y tiene enormes consecuencias para la reflexión sobre el tema. Sólo en la idea de una identidad histórica se puede inscribir la función de la creación y del espíritu creador en la formación de la identidad, comprender que la identidad es también un futuro. No un futuro prometido por una concepción biológica de la historia, por ser «pueblos jóvenes» o porque Dios nos tiene reservado un papel, sino un futuro porque lo vamos a crear y del cual somos responsables. En este sentido Nuestra América es también un proyecto de sociedad. De pasada, Martí reitera esta concepción de la identidad en otros escritos. Refiriéndose a la formacion de la nacionalidad cubana, escribe en el *Manifiesto de Montecristi*:

> Cuba vuelve a la guerra con un pueblo democrático y culto, conocedor celoso de su derecho y del ajeno; o de cultura mucho mayor, en lo más humilde de él, que las masas llaneras o indias con que, a la voz de los héroes primados de la emancipación, se mudaron de hatos en naciones las silenciosas colonias de América; y en crucero del mundo, al servicio de la guerra, y a la fundación de la nacionalidad le viene a Cuba, del trabajo creador y conservador en los pueblos más hábiles del orbe y del propio esfuerzo en la persecución y miseria del país, los hijos lúcidos, magnates o siervos, que de la época primera de acomodo, ya vencida, entre los componentes heterogéneos de la nación cubana, salieron a preparar, o —en la misma Isla continuaron preparando, con su propio perfeccionamiento, el de la nacionalidad...[10]

Nuestra América es también un perfil de clase y una idea de progreso, ya que «América trabajadora» debe entenderse en un doble sentido: de las capas populares y de la sociedad de progreso, de acuerdo a la interpretación que Martí tenía de Spencer: «Nuestra América de hoy, heroica y trabajadora a la vez, y franca y vigilante, con Bolívar de un brazo y Herbert Spencer de otro.»[11] Es una unidad histórica del pasado anterior a Bolívar y del presente abonado por los «padres sublimes». Una fusión étnica, «Nuestra América mestiza»: híbrida y original, amasada con españoles retaceros y aborígenes torvos y aterrados, más sus salpicaduras de africanos y menceyes.[12] Porque la conquista interrumpió la obra de las civilizaciones americanas y «creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de la libertad, desenvuelve y restaura su alma propia».[13]

nos utilizados por Martí son los términos de «América española» y de «América hispanoindia», que figuran una sola vez en una carta de 1894 a Ramón Mayorga. Cf. *Obras Completas*, v. VII, t. I, p. 104.

6. Cf. Salomon, Noël, «Nación y unidad americana en José Martí», *Cuatro estudios martianos*, La Habana, 1980, p. 87.

7. «La Conferencia de Washington», *José Martí. Nuestra América*, 1974, pp. 275-276.

8. «Nuestra América» y «La verdad sobre los Estados Unidos», ibídem.

9. ...«Ni será escritor inmortal en América.»

10. Martí, José, «El manifiesto de Montecristi», *Nuestra América*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 162.

11. «Madre América», *José Martí. Nuestra América*, 1974, p. 38.

12. Ibídem.

13. «Los códigos nuevos», ibídem.

Unidad, pero unidad tácita. Es ir «como uno en lo esencial».[14] Más que un vínculo político, una lucha común de repúblicas libres.

¿Cómo entender de otro modo su afirmación de que «el caso geográfico de vivir juntos en América no obliga sino en la mente de algún candidato, o algún bachiller, a una unión política?[15] Por cierto que este texto se refiere al panamericanismo, pero comprende asimismo los intentos anexionistas de los vecinos hispanoamericanos. Martí debe tener en mente no sólo la guerra de los Estados Unidos con México, sino la disolución de la Gran Colombia, la guerra de la Triple Alianza y la del Pacífico, sin contar otras vicisitudes fratricidas.

A este propósito afirma en la Conferencia de Washington:

> Ni cabe afirmar que en esta entrevista tímida, se han puesto ya los pueblos castellanos de América, en aquel acuerdo que sus destinos e intereses les imponen, y a que, en cuanto los llame una voz imparcial han de ir con arrebato de alegría, con nada menos que arrebato, los unos arrepentidos, a devolver lo que no les pertenece, para que el hermano los perdone y el mundo no les tache de pueblo ladrón; los otros a confesar que vale más resguardarse juntos de los peligros de afuera, y unirse antes de que el peligro exceda a la capacidad de sujetarlo, que desconfiar por rencillas de villorrio, de los pueblos con quienes el extraño los mantiene desde los bastidores en disputa, u ostentar la riqueza salpicada de sangre que con la garra en el cuello le han sacado al cadáver caliente del hermano. Los pueblos castellanos de América han de volverse a juntar pronto, donde se vea, o donde no se vea. El corazón se lo pide.[16]

Años antes había afirmado, en el «Agrupamiento de los pueblos de América»: «No hay en la América del Sur y del Centro como en Europa y Asia, razones de combate inevitables, y en determinados momentos precisos. ¿Por qué batallarían, pues, sino por vanidades pueriles o por hambres ignominiosas, los pueblos de América? ¡Guerras horribles, las guerras de avaros!»[17]

La unión tácita es también urgente, porque la lucha común que cimenta esta unidad exige unirse «antes de que el peligro exceda la capacidad de sujetarlo». La unidad tácita y urgente es una política frente al expansionismo de los Estados Unidos, frente al colonialismo y al imperialismo, un freno, «cuantos frenos se puedan fraguar, con el pudor de las ideas, el aumento rápido y hábil de los intereses opuestos».[18]

> Todo nuestro anhelo está en poner alma a alma y mano a mano los pueblos de Nuestra América latina. Vemos colosales peligros; vemos una manera fácil y brillante de evitarlos; adivinamos, en la nueva acomodación de las fuerzas nacionales del mundo, siempre en movimiento, y ahora aceleradas, el agrupamiento necesario y majestuoso de todos los miembros de la familia nacional americana. Pensar es prever. Es necesario ir acercando lo que ha de acabar por estar junto.[19]

Para Martí la única manera de conjurar el peligro imperialista: «Es una respuesta unánime y viril... (que) pueda libertar de una vez a los pueblos españoles de América de la inquietud y perturbación, fatales en su hora de desarrollo... (de) la política secular y confesa del predominio de un vecino pujante y ambicioso.»[20]

La unidad tácita de América española es la declaración de su «segunda independencia».[21]

¿Cómo se precisa la América de Martí? ¿Qué otras circunstancias, aparte de las ya señaladas, le dan su carácter específico? ¿Por qué dijimos al principio que él es prácticamente el fundador de la idea moderna de América latina?, y quisimos decir «progresista».

En grandes líneas su «Nuestra América» comporta una reformulación del proyecto político del hispanoamericanismo, pues postula una sociedad no elitista, popular y democrática. Su modelo de sociedad es no capitalista y aspira a la independencia económica. Incluye una visión del pasado y una premonición del futuro. Ambos asociados en el rechazo al colonialismo y al imperialismo. Su proyecto político continental, como podríamos llamarlo, rehusa situarse en las disyuntivas dominantes de la época:

14. «La Conferencia de Washington», ibídem, p. 276.
15. «La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América», ibídem, p. 334.
16. «La Conferencia de Washington», ibídem, p. 276.
17. «Agrupamiento de los pueblos de América», ibídem, p. 411.

19. «Agrupamiento de los pueblos de América», ibídem, pp. 410-411.
20. «Congreso Internacional de Washington», ibídem, p. 251.
21. Ibídem, p. 250. Este sentimiento de unión se generaliza y agudiza entre los intelectuales progresistas de América. Sobre todo frente a las intenciones de Blaine de convocar un congreso de las repúblicas latinoamericanas en Washington. Torres Caicedo, fundador en París de la Sociedad de la Unión Latinoamericana, concluye en un artículo: «Ahora se anda proclamando la reunión de un Congreso de todas las Repúblicas latino-americanas en Washington. Para resguardar nuestra independencia, ahí están los brazos de nuestros ciudadanos; y ya se vio en el Plata y en México, que las más amenazadoras intervenciones quedaron por tierra. Pero no vayamos a introducir el caballo griego dentro de los muros de Troya. Congresos para la Unión Latino-Americana, cuantos se quieran; la idea de Unión será un hecho histórico; pero esos Congresos deben reunirse en territorio latino-americano, para buscar los medios de preservarse, de unirse y de hacer frente a cuantos en Europa o América tengan la pretensión de subyugarnos. Después de las teorías del "Destino Manifiesto" proclamadas con más energía en 1811. El congreso de las dos Américas en Washington sería un error político y diplomático de los latino-americanos. Y, sin embargo, nada anhelamos tanto como la estrecha y cordial amistad entre la Unión norteamericana y las Repúblicas antes coloniales de España; pero esa unión que sea en el seno de la igualdad, de la reciprocidad, de la lealtad, y después de haber sido retractadas las teorías de los Brown, Seward, Blaine... Si los Estados Unidos obran como amigos desinteresados de las naciones latino-americanas, éstas tenderán lealmente la mano a esa gran potencia anglo-sajona, sin dejar por eso de ser los sinceros amigos de los otros Estados que mantengan con ellas relaciones de amistad y que les den pruebas del respeto debido a todas las naciones soberanas e independientes.» *Echos de l'Union Latino-Américaine*, Paris, Imprimerie Nouvelle (Association Ouvrière), 1882, pp. 118-119. Citado por Ardao, Arturo, *Génesis de la idea y el nombre de América latina*, Caracas, 1980, pp. 126-127.

a Martí le parecen peligrosas y triviales. Rechaza la dialéctica de la oposición civilización/barbarie; o la otra más reciente y no menos inconsciente entre espíritu sajón/latinidad. Ve Nuestra América como otra página de la historia del hombre, una tarea por cumplir, una creación que recoja todo lo valioso del sajonismo y del latinismo. Propone un ideal de sociedad diferente del defendido por las élites criollas blancas, fuesen conservadoras o liberales, intelectuales o terratenientes, mantuanos, pelucones o pipiolos... Un proyecto diferente del que, guiados por la admiración del modelo usamericano, impulsó la generación de «los emancipadores mentales». Al ejemplo de Sarmiento y Alberdi, la mayoría de los liberales basaba su proyecto político en la formación de una clase, de una burguesía. Pensada mestiza en México, europea en Argentina (generada por la inmigración), esta burguesía se desentiende del indio y del negro. Razas vencidas, pero sobre todo razas inferiores, eran consideradas inútiles para el progreso. Más que en un dechado teórico, el liberalismo de entonces se inspiraba en la maqueta real de la nación de Jefferson. Los ejemplos son numerosos: Rocafuerte en Ecuador, Gutiérrez de Lara en México...[22]

Nuestra América es una idea antielitista y anticapitalista.

Su antielitismo se expresa incluso en la visión de la literatura. A diferencia de Barros Grez, que considera el arte creador de identidad,[23] Martí lo concibe como *expresión* de identidad. No es que le asigne menos importancia, cree que el espíritu necesita una base. Es preciso construir un todo social para que éste tenga un lenguaje, una cultura, una literatura que le sean propios y le sirvan de identidad. «No habrá literatura hispanoamericana, hasta que no haya Hispanoamérica», dice en unos apuntes conocidos con el título de «Ni ser escritor inmortal en América». «Porque no hay letras que son expresión hasta que no hay esencia que expresar en ellas», agrega. Evidentemente, Martí saca la carreta de delante de los bueyes. La creación de Hispanoamérica no es un problema puramente literario; es antes que nada un problema político y económico, un proceso de descolonización y de independencia, una lucha antimperialista. En eso consiste la creación de una identidad.

Claramente lo afirma el cubano: «Quien dice unión económica, dice unión política. El pueblo que compra, manda. El pueblo que vende, sirve. Hay que equilibrar el comercio, para asegurar la libertad. El pueblo que quiere morir vende a un solo pueblo, el que quiere salvarse vende a más de uno.»[24]

22. Por su parte la mayoría de los escritores reproducen este anhelo. Un ejemplo notable es la *Revista chilena* que se publica entre 1875 y 1880, órgano de expresión de los más radicales. En ella, el liberalismo y las ideas sociales se mezclan con una constante admiración por la modernidad de los Estados Unidos. Cf. Lastarria, J. V., «Algunas fases de la internacionalidad americana», 1875, t. I, y Villanueva, Augusto, «Un servidor de América», 1876, t. V. etc.

23. Cf. supra.

24. «La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América», *José Martí. Nuestra América*, 1974, p. 333.

Nuestra América se opone igualmente a la noción de raza. La denuncia ya en la misma denominación: llama al continente «Nuestra América mestiza». Para Martí el nuevo americano es un bastardo de todas las razas. Pero sobre todo, el americano es el pueblo, los oprimidos. «Con los oprimidos» —dice— «había que hacer causa común para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores.»[25] Y casi simultáneamente escribe estos versos:

Con los pobres de la tierra
Quiero yo mi suerte echar.[26]

Martí amplía la noción de pueblo, vaga desde Bolívar, porque a menudo durante el diecinueve se hablaba de «americanos», queriendo decir únicamente «criollos». Martí, en su artículo sobre Bolívar, señala que éste no supo conocer la fuerza moderadora del alma popular.[27] La noción de criollo, entonces, se usaba en el sentido de blanco de América. La ampliación definitiva de la noción de americano es uno de los grandes aportes de Martí. La diferencia fundamental con el hispanoamericanismo anterior. Martí incluye en «nuestra» a todo el mundo: a los negros, los mulatos, los indios, los mestizos; al pueblo de los pobres y oprimidos. Esta «patria grande» es democrática en *strictu sensu*. Es una república popular.[28] Es una América vista desde la perspectiva de la clase trabajadora: «Aquí, donde los trabajadores son fuertes, lucharán y vencerán los trabajadores.»[29] No pone al pueblo bajo tutela, ni distingue entre criollos capacitados para la política y «otros», que manda a la escuela para que se civilicen. No distingue entre civilizados y bárbaros. No es únicamente la patria del criollo blanco. No es una América burguesa. Es un América formada por las capas populares. Poco se ha insistido en su idea de «América trabajadora»; del Bravo al Magallanes con que concluye «Nuestra América». El suyo es un americanismo popular y antirracista. «América» —dice— «ha de salvarse con sus indios.»[30] Martí cree en la identidad universal del hombre.[31] Su América no es la de una clase sola:

25. «Nuestra América», ibídem, p. 26.

26. Martí, José, *Versos sencillos*. La filosofía social de Martí aparece en numerosos ensayos. Cf. «Guerra social en Chicago». Se trasluce, incluso, en sus relatos para niños: «Los zapatitos rosa», *La Edad de Oro*. Cf. Sabourin, «Raza y humanidad», *Amor y combate (Algunas antinomias en José Martí)*, La Habana, pp. 51-69.

27. Martí, José, «Bolívar», *Letras fieras*, La Habana, 1981, p. 193.

28. En «La religión de los Estados Unidos» dirá refiriéndose a éstos: «La república popular se va trocando en una república de clases.» *Obras Completas*, v. XI, p. 425. Citado por Fernández Retamar, R., *Introducción a José Martí*, La Habana, 1978, p. 61.

29. «Carta de Nueva York» (1882), *Obras Completas*, v. IX, pp. 277-278. Citado por Fernández Retamar, R., ibídem, p. 59.

30. «Nuestra América», *José Martí. Nuestra América*, 1974, p. 22.

31. Ibídem, p. 29.

Una aristocracia política ha nacido de esta aristocracia pecuniaria, y domina periódicos, vence en elecciones, y suele imperar en asambleas sobre esta casta soberbia, que disimula mal la impaciencia con que aguarda la hora en que el número de sus sectarios le permita poner mano fuerte sobre el libro sagrado de la patria, y reformar, para el favor y el privilegio de una clase, la magna carta de generosas libertades, al amparo de las cuales crearon estos vulgares poderosos la fortuna que anhelan emplear hoy en herirlas gravemente.[32]

He aquí la gran diferencia entre Martí y otros destacados pensadores de su generación. Martí difiere tanto de Rodó como de Sarmiento en su posición frente a los Estados Unidos. Se distingue de ellos porque no defiende ni el espíritu latino ni el modelo usaico. No combate el sajonismo de los Estados Unidos, sino que combate el sistema: la sociedad de clases y el capitalismo.[33]

Cole, en su *Historia del pensamiento socialista*, califica el proyecto político de Martí de nacionalista revolucionario, más que socialista, pues funda su movimiento revolucionario en la clase trabajadora, y su política es de colaboración entre la clase trabajadora y la clase media nacionalista, contra la clase terrateniente. Sobre la base de una no discriminación racial, de una legislación social avanzada, de una política de descolonización antiimperialista y de condena al capitalismo.[34]

Nuestra América representa, además, una visión del pasado. Visión en tres tiempos: pasado español, pasado indígena y pasado inmediato.

No difiere la visión del pasado español de la crítica corriente que, desde Bolívar en adelante, lanza el primer hispanoamericanismo contra la obra de España en América: «habría sido una civilización devastadora».[35] Su visión de España no es, sin embargo, completamente negativa, porque «de la tiranía de España supo salvarse la América española».[36]

Y, finalmente, frente al peligro que se avecina, la única solución es la unión de la América hispana, la unión de naciones de una misma familia. «Acaso lave la culpa histórica de la conquista de América, en la corriente de los siglos, el haber poblado el continente del porvenir con naciones de una misma familia que, en cuanto salgan de la infancia brutal, sólo para estrechárselas tenderán las manos.»[37]

32. Martí, José, *Obras Completas*, v. IX, pp. 97 y 108. Citado por Fernández Retamar, R., *Calibán y otros ensayos*, La Habana, 1979, p. 54.

33. Cf. Fernández Retamar, «Martí y la revelación de Nuestra América», prólogo de *José Martí. Nuestra América*, pp. 14-15.

34. Cole, G. D. H., *Historia del pensamiento socialista*, México, 1960, t. IV, p. 287.

35. «Los códigos nuevos», *José Martí. Nuestra América*, 1978, p. 347. Cf. «La sociedad hispanoamericana bajo la dominación española», *José Martí. Páginas selectas*, Buenos Aires, Estrada, pp. 172-177.

36. «Congreso Internacional de Washington», Nueva York, 2 de noviembre de 1889, op. cit., p. 250.

37. «Conferencia de Washington», op. cit., p. 277.

Martí reivindica el pasado precolombino. En el mismo texto en que habla de la conquista como ingerencia de una civilización devastadora, habla de la obra majestuosa de la civilización americana. Pero este pasado no sólo es preciso resucitarlo, hay que fortalecerlo. Recuperarlo y hacerlo vivir *en* la América mestiza. Porque al ser interrumpido por la conquista se creó un pueblo mestizo, que sólo la reconquista de la libertad puede desenvolver y restaurar en su alma propia. Es la condición de mestizo lo específico de América. Lo que le dará su identidad. Una personalidad propia, sí, pero dentro del espíritu universal. Martí es profundamente humanista; antes que nada se es hombre: «Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro.»[38] Pero «el gran espíritu universal tiene una faz particular en cada continente».[39]

Primero se es naturaleza, pero luego se es historia, se deviene ser histórico, se adquiere identidad. La historia, entendida no únicamente en cuanto pasado sino en tanto que proyecto político, dará un rostro particular al hombre de este continente. Nuestra América es la historia. Y nuestra historia es la del mestizaje. Por esto, el espíritu universal tiene aquí los rasgos del mestizo: «Toda obra nuestra, de nuestra América robusta, tendrá pues inevitablemente el sello de la civilización conquistadora; pero la mejorará, adelantará y asombrará con la energía y creador empuje de un pueblo en esencia distinto, superior en nobles ambiciones, y si herido, no muerto. ¡Ya revive!»[40]

Martí, pese a combatir incansablemente a los colonizadores, sabe que la colonización forma parte de nuestro rostro. Sabe, asimismo, que descolonizar es superar la colonización, sobrepasarla. La identidad de América llevará pues su sello; pero será mejorado, superado, recuperado con la energía específica del mestizaje, con la «fogosidad generosa, inquietud valiente y bravo vuelo de una raza, original, fiera y artística».[41]

El pasado cercano es el que empieza a adelantar con la independencia, con Bolívar, Hidalgo, San Martín y Sarmiento... Este pasado vecino, Martí lo juzga desde el punto de vista de los nuevos peligros que amenazan a Nuestra América: los del imperialismo y la recolonización. Y, en relación con ellos, lo valora. Lo valora desde la perspectiva del progreso y desde las antinomias que en este marco se intentan establecer para pergeñar un futuro, entre civilización y barbarie y entre razas latinas y razas sajonas.

Martí se opone decididamente a la antinomia civilización-barbarie:

38. Martí, José, «Mi raza», *Páginas escogidas*, La Habana, 1971, t. I, p. 116. Cf. Salomon, «El Humanismo de José Martí», op. cit., pp. 73-80.

39. «Los códigos nuevos», *José Martí. Nuestra América*, 1974, p. 347.

40. Ibídem.

41. Ibídem.

«No hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza.»[42]

Sobre todo, porque esta tesis afirma la incompatibilidad entre lo europeo y lo autóctono, exaltando lo primero por civilizado y menospreciando lo segundo por bárbaro. Esa es la mirada del otro, la visión del colonizado, del criollo exótico de sí mismo. Lo civilizado no es necesariamente benéfico, dice Martí, cuando se refiere a España como civilización devastadora. Dos palabras que por antagónicas constituyen un proceso. ¿Un proceso?, ¿a quién? A España, por cierto; pero, ¿también a la civilización?

Martí, por lo demás, es consciente del papel colonizador de la «civilización». Puede ser un pretexto de dominio, una legitimación para el colonialismo y el imperialismo:

> [El] pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea.[43]

De la antinomia civilización-barbarie surge el «criollo exótico». ¡Hay que evitarlo! En Nuestra América el buen gobernante no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país... El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.

Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico... Pero cuando el fenómeno se produce a la inversa, cuando son las formas de gobierno ajenas, cuando son el libro extranjero y el criollo exótico los que triunfan, las repúblicas pagan el precio, purgan «en tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país».[44]

Como hemos visto, la ideología del progreso se desarrolla en América, primero, con la lectura de Comte y, más tarde, bajo la influencia de Spencer, con la de éste. El filósofo inglés es particularmente importante en el pensamiento de Martí.

Es la Generación del 80 la que va a difundir en América el darwinismo social de Herbert Spencer, el filósofo victoriano. Desde la lógica del progreso y del capitalismo esta doctrina legitimaba, en nombre de la evolución, las leyes de la lucha por la vida y la libertad económica, que sería la libertad fundamental, el triunfo de los fuertes y el derecho a que la riqueza coronara al vencedor. La filosofía de Spencer pegaba bien con el capitalismo, cuyo fondo puritano no representaba tanto una exaltación del individuo cuanto una sacralización de la acumulación de riquezas por los elegidos.[45] Durante el «porfirismo», en su nombre y en el del modelo sajón liquidaron los «científicos» (como se llamaba a quienes apoyaban a Porfirio Díaz) la constitución liberal de 1857, obra de la «raza latina», por lo tanto utópica e inservible para la realidad económica.[46]

Martí sigue a Spencer, pero rechaza esta interpretación del spencerismo; más aún cuando descarrila en antagonismo racial. El sajonismo, asociado a la noción de progreso y a la lectura ya señalada del positivismo spenceriano, aboga por la implantación del modelo de los Estados Unidos en la otra América. Los cubanos, en cambio, con Martí y Enrique José Varona a la cabeza,[47] extraían del positivismo una idea de libertad fundada en la responsabilidad de cada individuo para contribuir al progreso colectivo. En su nombre, concluían en el separatismo político. Por ello, Martí veía a Spencer marchar del brazo con Bolívar, en la formación de una América independiente, trabajadora y progresista.[48]

La idea de América de Martí es consecuencia, asimismo, de su visión del imperialismo usamericano y de cómo se enunciaba el panamericanismo. Por oposición a esta política nace en los hechos el latinoamericanismo. Resignificado, guarda la idea «latina» en su sentido de oposición al expansionismo usaico. En esto Martí difiere radicalmente de la mayoría de los pensadores del siglo. El rápido crecimiento de los Estados Unidos había impresionado al mundo. Lo prueba el libro de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-1840). El impacto no fue menor en los países de la América española. Casi había consenso en que el mejor modelo civilizador era simplemente copiar a los Estados Unidos. Repetir en el Sur lo que se había hecho en el Norte. Contra esta visión reacciona Martí.[49]

Veía Martí en el crecimiento de los Estados Unidos, una amenaza para Hispanoamérica. El imperialismo le parece la continuación natural del proceso de desarrollo capitalista, operado en aquéllos. Nuestra América les

42. «Nuestra América», ibídem, p. 23.
43. «Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos» (1883), *Obras Completas*, p. 442. Citado por Fernández Retamar, *Calibán...*, p. 49.
44. «Nuestra América», op. cit., p. 23.

45. Cf. Rojas Mix, «Urbanismo y doctrina de la gracia», *La plaza Mayor.*
46. Salomon, Noël, «José Martí y la toma de conciencia latinoamericana», *Cuatro estudios martianos*, p. 24 y ss. Cf. «Feudalisme et capitalisme au Mexique», *Recherches internationales*, 1962, n.º 32.
47. Varona, Enrique José de (1849-1933), uno de los más importantes filósofos cubanos. Hizo del positivismo una doctrina para la independencia de Cuba. Atacaba a Comte y defendía a Spencer.
48. «Madre América», op. cit., p. 38.
49. Por cierto que Martí no niega lo que de positivo ha tenido la historia de los Estados Unidos. El se levanta contra la política imperialista: «Amamos la patria de Lincoln, tanto como tememos la patria de Cutting» dice en «Vindicación de Cuba». Cf. *Nuestra América*, Barcelona, 1970, p. 88.

parece el campo necesario, cuando no obligado, para colocar sus excedentes de producción.[50]

Por otra parte, dada la imagen que de la América española tenían los Estados Unidos, mal podía pensarse que las medidas de unión panamericanas propuestas por ellos podían estar destinadas a establecer relaciones de equidad y de igualdad con los vecinos del sur. Las relaciones estaban marcadas por un profundo desdén, que más de una vez suscitó la indignación del prócer cubano. Los países de América son considerados «naciones de sainete», «pueblecillos sin trascendencia» o «republicuelas» —escribe en el artículo sobre la República Argentina—, «escoria de una civilización degenerada, sin virilidad y sin propósito». Y, en una carta enviada a *The Evening Post* dos años más tarde: «Vindicación de Cuba», responde a las afirmaciones infamantes de un periódico, que decía de los cubanos: «son perezosos», «tienen aversión a todo esfuerzo» y «la falta de fuerza viril y de respeto propio está demostrada por la apatía con que nos hemos sometido tanto tiempo a la opresión española».[51]

Este desdén constituye, según Martí, un peligro grave para América española, como lo reitera más tarde en «Nuestra América»: «El desdén del vecino formidable que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América.»[52]

Sobre esta tesitura económica e ideológica, las relaciones de los Estados Unidos con América mal podían ser otra cosa que las de una gran potencia con sus colonias.

Martí advierte el espíritu imperialista que los anima y no deja de denunciarlo. Los llama «República imperial» y «Roma americana»,[53] «pueblo rapaz de raíz, criado en la esperanza y certidumbre de la posesión del continente».[54] Es probablemente uno de los primeros en utilizar el término «imperialismo» en su sentido moderno, el del siglo XX: la política de un Estado que intenta extender su control más allá de sus fronteras y sobre pueblos no dispuestos a aceptar ese control. Su visión de la evolución del capitalismo, al ligar colonización e imperialismo, prefigura la que desarrollará J. A. Hobson en su obra sobre el tema.[55] Sobre todo, porque su requisitoria, aparte de denunciar la degradación del capitalismo, antes liberal, implica una condena moral. Lenin y Rosa Luxemburgo retomarán en parte las ideas de Hobson, justamente por estos aspectos.[56] Martí

50. «La República Argentina en los Estados Unidos», *Harper's Monthly*, 22 de octubre de 1887, *Nuestra América*, Barcelona, 1970, p. 33.

51. «Vindicación de Cuba», op. cit., p. 87 y ss.

52. «Nuestra América», op. cit., p. 29.

53. «El alma de la revolución y el deber de Cuba en América», *Letras fieras*, p. 117.

54. «Congreso Internacional de Washington», op. cit., p. 253.

55. Hobson, J. A., *Imperialism. A study*, 1902.

56. Luxemburgo, Rosa, *Curso de economía política* (1906), y *La acumulación del capital* (1911). Lenin, *El imperialismo, estadio supremo del capitalismo* (1916). Por cierto que no olvido a Helferding, *Das Finanzkapital* (1910), ni a Boukharin, *La economía mundial y el imperialismo* (1915), pero son sobre todo las ideas básicas de los primeros a las que se acercan las preocupaciones de Martí, a las de Rosa Luxemburgo, que percibe la evolución del capitalismo como continua, ligando colonialismo e imperialismo, y a la visión de Lenin que divide las naciones entre opresoras y oprimidas.

ve el imperialismo más como una penetración económica que como una dominación política, forma que tomará el imperialismo victoriano, y se hará manifiesta después de la Primera Guerra Mundial. Sus ideas parecen, por lo demás, anticipar una de las afirmaciones mayores de Lenin, en *L'imperialisme, stade suprême du capitalisme*: «La división de las naciones en naciones opresoras y naciones oprimidas... constituye la esencia del imperialismo..., es capital bajo el ángulo de la lucha revolucionaria contra el imperialismo.»

Todavía en la época de Martí, la noción de imperialismo no alcanzaba esas significaciones. Acababa de ser reactualizada a mediados del siglo XIX, por los teóricos de la transformación de las posesiones coloniales en conjuntos organizados, es decir, y así los llamaban, en imperios coloniales. Si el término se generaliza y se resignifica, es porque llega a advertir que la división del mundo entre las principales potencias capitalistas se ha consumado. La nueva visión del imperio se traduce en términos de «pan... ismos»: paneslavismo, pansajonismo, pangermanismo,[57] panislamismo, panlatinismo...

Sobre todo entre los sajones —¡y con razón!— toma fuerza el término. Sirve para estimular la política expansionista del Imperio Británico. Es sinónimo de colonialismo.[58] Aparte de las razones propias a la lógica de la revolución industrial: desarrollo del capitalismo, explosión demográfica, necesidad de mercados, de fuentes de materias primas, el imperialismo, como idea, excitaba la fantasía de todos los que soñaban con una hegemonía mundial en términos de economía, de cultura, de religión o de raza, y se inscribía en todas las voluntades expansionistas. Signos de esta

57. Si, a diferencia del sajonismo y del panlatinismo, el pangermanismo nunca logró hacer de la expansión colonial una cuestión nacional (Alemania no tenía flota y Bismark no estaba convencido de lanzarse a una política colonial), no por eso faltaron quienes acariciaron sueños expansionistas. Pero sólo tuvieron eco cuando el sentimiento colonialista prendió en los sectores del nacionalismo extremo. El Dr. Carl Peters fue el gran defensor del pangermanismo, de la expansión colonial y de la idea de misión civilizadora de Alemania. Creó la «Gesellschaft für deutsche Kolonisation», que más tarde se transformaría en la liga pangermanista «Alldeutscher Verband», fuertemente antiinglesa y antisemita.

58. El nacionalismo inglés se reactiva notablemente en esta época con ocasión de la Guerra Ruso-Turca (1877-1878).

Allí, los ingleses intervienen decididos a detener el «expansionismo eslavo» y sellan el término «jingoism», análogo a «chauvinisme», que describe la actitud más extrema y belicosa del nacionalismo inglés. Término que sale de una canción popular que, en la época, calentaba los ánimos: «We don't want to fight, but by Jingo if we do, we've got the men, we've got the money to!» En esta época, el imperialismo inglés, después de perder sus colonias en América, se ha redefinido: Es el imperio victoriano del libre cambio, donde la hegemonía, más que moral o militar, es industrial y bancaria. La metrópoli quiere prevalecer más por la negociación que por la fuerza, que afirma que el imperio constituye una garantía de progreso.

mentalidad fueron en Inglaterra, no sólo las políticas de Disraeli a Chamberlain, sino las obras de una serie de best-sellers convencidos de la superioridad de la raza sajona. Rudyard Kipling y Rider Haggard figuran entre los más conocidos.[59] El imperialismo se justificaba en estas obras porque liberaría a los pueblos de gobiernos tiránicos o porque les aportaría las bendiciones de una civilización superior. Este argumento moral resultaba convincente para amplios sectores en las metrópolis, llenaba de emoción los corazones puritanos; pero, lo que es más grave, resultaba también convincente para ese a quien Martí llamaba el «criollo exótico», la burguesía colonizada de las nuevas repúblicas.

El panamericanismo, según lo ve Martí y así lo critica, tenía numerosas semejanzas con la doctrina económica de la *Imperial Preference*, idea propuesta por Chamberlain en la Colonial Conference de 1897, para regular las relaciones económicas de Inglaterra con sus colonias y reafirmar el Imperio Británico.

Frente al panamericanismo, la idea americana de Martí se define en clara oposición. En la Primera Conferencia de Naciones Americanas 1889-1890, a la cual asiste en calidad de delegado uruguayo, ve sobre todo el intento de los Estados Unidos de establecer su predominio y extender su hegemonía en América.[60] Por eso es contrario a la unión. Hay demasiado peligro en la unión de un cóndor y un cordero. No puede uno unirse con pueblos que:

> Creen en la necesidad, en el derecho bárbaro, como único derecho: «esto será nuestro porque lo necesitamos». Creen en la superioridad incontestable de la «raza anglosajona contra la raza latina». Creen en la bajeza de la raza negra, que esclavizaron ayer y vejan hoy, y de la india, que exterminan.[61]

59. Esta mentalidad se reflejaba también en numerosas instituciones que acreditaban en sus nombres los vientos de los tiempos, como la *Imperial Federation League*, fundada en 1884. Entre las obras más famosas que se publicaron en aquella época, destinadas a mostrar la superioridad de la raza sajona, figuran: *Greater Britain* (1863) de sir Charles Dilke, que pensaba el imperialismo en términos del papel que podía desempeñar la raza sajona si se lograba liberar de las trabas de la monarquía y de la sociedad jerárquica; *The expansion of England* de sir John Seely (1883), convencido del valor superior del puritanismo frente al catolicismo; *The history of England* de Froude, en doce volúmenes (1856-1870). Y, por cierto, las novelas de Kipling y Haggard, divulgadores de una visión amable del imperialismo, con fuertes implicaciones y legitimaciones misioneras. Si Rudyard Kipling se inspira en la India, Rider Haggard escribe varias novelas de tema americano: *El mundo subterráneo*, donde trata del Perú, *Las vírgenes del sol* y *La hija de Moctezuma*. Significativo del primero es el personaje de un viejo sabio indígena que dice que sus tierras deben entregarse, en caso de muerte, a un inglés, y en ningún caso a un español. ¡El colonialismo inglés difundía la idea de la incapacidad técnica y de progreso de los españoles, para abrir más espacio a sus intereses!

60. «Congreso Internacional de Washington», op. cit., p. 250.

Y más adelante agrega, rechazando el espíritu monroista, del que pretende ser continuadora la conferencia, y que él considera una peligrosa política aislacionista para América: «Ni uniones de América contra Europa, ni con Europa contra un pueblo de América.»[62] ¿Sentido planetario de Martí o antimonroismo? Ambos. Ya en materia económica Martí se declaraba convencido de la imperiosa necesidad de diversificar los socios, de no depender de uno solo: «Hay que equilibrar el comercio para asegurar la libertad.»[63] ¿Veía Martí un equilibrio, una forma de contrarrestar la prepotencia de los Estados Unidos, en el desarrollo de políticas europeas para América latina?

Desde la convocatoria de la conferencia, Martí se da cuenta del peligro que representa para las naciones del sur el sistema panamericano. Se está gestando un nuevo sistema de dominación. Si de la tiranía de España supo salvarse América, ha llegado la hora —afirma— de declarar su segunda independencia:

> Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menor poder, ligadas con el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia.[64]

Como su visión de América constituye una refutación del imperialismo, necesariamente desemboca en una visión geopolítica. La visión de equilibrio de dos mundos, de las dos Américas. De ella surge el particular papel que, según Martí, han de desempeñar en Nuestra América las Antillas. Serán el fiel de la balanza en este sistema de equilibrio, y la garantía de la independencia para la América española: «Las Antillas libres salvarán la independencia de nuestra América.»[65] En este cuadro, adquiere una significación particular la liberación de Cuba y Puerto Rico. Resulta básica para el equilibrio del mundo. Si en *El alma de la revolución* había afirmado: «Es un mundo el que estamos equilibrando: no son sólo dos islas las que vamos a liberar»,[66] en la carta a Manuel Mercado precisa: «La inde-

62. Ibídem, p. 334.
63. «Nuestra América», op. cit., p. 26.
64. «Congreso Internacional de Washington», op. cit., p. 250.
65. «Carta a Federico Enríquez y Carvajal», *José Martí. Nuestra América*, 1974, p. 472. La misma idea reitera en carta al general Máximo Gómez de 1892. Cf. *Nuestra América*, Barcelona, 1970, p. 137.

pendencia de Cuba debe impedir que se extienda sobre las Antillas el poder de los Estados Unidos. En Cuba se ha de cerrar el camino al imperialismo.»[67]

Muchos participan de esta idea en las Antillas. Antes que en Martí se encuentra en José María Hostos y en Justo Arosemena. Escribe Arosemena en 1856:

> Hace más de veinte años que el águila del Norte dirige su vuelo hacia las regiones ecuatoriales. No contenta ya con haber pasado sobre una gran parte del territorio mejicano, lanza su atrevida mirada mucho más acá, Cuba y Nicaragua son, al parecer, sus presas del momento, para facilitar la usurpación de las comarcas intermedias, y consumar sus vastos planes de conquista un día no muy remoto.[68]

Martí fue uno de los fundadores del concepto moderno de América latina, porque superó la visión de comunidad lingüística o puramente cultural. Cada vez más, al avanzar el siglo XIX, el latinoamericanismo se asienta en una reivindicación de independencia frente a los Estados Unidos, ya explícita en «Nuestra América». Una lucha que se confirma y agrava, en la medida que el panamericanismo se extiende y que ellos refuerzan la defensa de su «sistema».

La noción de «Nuestra América», resignifica y carga semánticamente la noción de América latina, dándole una dimensión independiente de la «latinidad» gala, y distanciándola, por igual, tanto del panamericanismo cuanto del segundo hispanoamericanismo. Como veremos, tiene esta idea de América «nuestra», antimperialista y popular, otro antecesor ilustre, «La Sociedad de la Igualdad», creada en Chile por Santiago Arcos y Francisco Bilbao.[69]

Decíamos que Martí prácticamente no utiliza el término América latina. ¿Por qué lo evita? Quizá por dos, o por tres razones. La primera, por estar asociado al intento de colonialismo francés a través de la idea de «latinidad». La segunda, por ser un modelo extranjero. Estas son dos hipótesis verosímiles. Pero aún más verosímil es que lo dejase de lado porque la idea choca con sus sentimientos antirracistas. En muchos documentos repite que no hay razas. Rechaza la oposición entre razas latinas y sajonas. En «La verdad sobre los Estados Unidos» manifiesta claramente hasta qué punto desconfía de las oposiciones ontológicas entre latinos y sajones. Creía que, si esas oposiciones existían, no podían ser sino históricas o culturales, en ningún caso contradicciones de naturaleza. Malamente podía aceptar una teoría como el panlatinismo, construida a partir de la raza latina, de la cual emanaba el término América latina.[70]

Resumamos: Martí resignifica la primera Hispanoamérica, trasegándola en la idea moderna de América latina. «Nuestra América» conlleva un significado antimperialista, de independencia por igual frente a los Estados Unidos y frente a España.[71] Da sentido revolucionario a la noción de América latina, que de sus orígenes panlatinistas no conserva sino la idea de oposición al expansionismo usaico. Esta visión es trascendental, porque implica buscar un modelo de sociedad diferente del que, guiados por la admiración por los Estados Unidos, proponían los llamados «emancipadores mentales» durante el siglo XIX.

67. «Carta a Manuel Mercado», 18 de mayo de 1895, ibídem, p. 137.
68. Arosemena, Justo, *Patria y federación*, p. 299.
69. Cf. infra.

70. «La verdad sobre los Estados Unidos», *Letras fieras*, La Habana, 1981, p. 318 y ss. Es probable, sin embargo, que Martí guarde la imagen que la latinidad difundía del sajonismo: práctico y poco sensible a las artes, cuando niega la capacidad estética de los Estados Unidos. Cf. Fernández Retamar, *Introducción*, p. 130, cita a Martí, «Apuntes» (c. 1875-1877), *Obras Completas*, v. XIX, p. 17.
71. Ya en una pieza teatral temprana, de 1877 ó 1878, *Patria y libertad*, Martí contrapone «Nuestra Madre América», que invoca el patriota popular, Pedro, a «Nuestra Madre España», que invoca don Pedro, el representante de la España colonial.

EL CRIOLLO EXOTICO

Si la colonización aparece no sólo deseable, sino necesaria para pensadores como Sarmiento y Alberdi, no ocurre lo mismo con Martí.

Alberdi y Sarmiento consideran la recolonización fundamental para organizar la República Argentina. Ambos, más que por un modelo, se orientan por experiencias concretas. Sarmiento piensa que los argentinos deben convertirse en los yanquis de América del Sur; pero, en este punto, quizá es Alberdi el más preciso. Es incluso él quien, a través de su propuesta política de recolonización, plantea el tema de la identidad. La patria no es el suelo —dice—, la patria es la libertad, el orden, la riqueza y la civilización cristiana. Todas estas ideas las ha traído de Europa. Los americanos son europeos nacidos en América. La patria original es Europa. Por eso propone la recolonización. Es preciso buscar una nueva dependencia, una nueva subordinación, pero libremente. Solicitar la presencia de los europeos para producir un mestizaje positivo. Lo que Alberdi entiende como una mezcla, no con razas inferiores, indios y negros, sino de los mejores americanos con los mejores europeos. A su proyecto recolonizador lo llama «civilizador», y lo concreta en dos puntos: política de inmigración y libertad de comercio. El capital —declara— debe ser un inmigrante privilegiado. Hay que proteger las empresas particulares, desarrollar una política de inmunidades y privilegios para las inversiones, hacer desaparecer las aduanas...[1]

Por el contrario, la idea de identidad descansa para Martí en una concepción profundamente anticolonizadora. «El criollo exótico» es su expresión clave. Constantemente denuncia los modelos y las modas foráneas: «Eramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España... Entiendan que se imita demasiado y que la salvación está en crear.»[2] Y, poco antes, Rubén Darío había dicho casi las mismas palabras a propósito de Santiago

1. Cf. Alberdi, Juan Bautista, *Bases*, Buenos Aires, 1984, pp. 67-68.

de Chile: «Santiago toma el té como Londres, y la cerveza como Berlín... Santiago gusta de lo exótico, y la novedad siente de cerca París. El mejor sastre en Pinaud y su bon marché la Casa Prá.»[3]

El propio Alberdi, admirador como es del gobierno de los Estados Unidos, se opone al exotismo. Para él lo auténtico es la adaptación, la modificación adecuada al clima y al suelo, como la podría recomendar Montesquieu.[4] Para Martí, en cambio, lo auténtico es creación.

Martí piensa que no se puede regir un país con ideas prestadas, «con antiparras yanquis o francesas»... En el *Manifiesto de Montecristi*, reitera que muchos de los trastornos en la fundación de las repúblicas de Hispanoamérica vienen del error de tratar de ajustarlas a modelos extranjeros...[5] «La verdad» —continúa— «es que ni el libro europeo ni el libro yanqui daban la clave para el enigma hispanoamericano. Hay que leer para aplicar, pero no para copiar.»[6] No importa que andemos al principio a tropezones. No hay que renegar de nuestra creación, ni avergonzarse de que ella pueda llevar delantal indio. «El vino, de plátano; si sale agrio, ¡es nuestro vino!»[7]

> Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la naturaleza. Leen para aplicar, pero no para copiar. Los economistas estudian las dificultades en sus orígenes. Los oradores empiezan a ser sobrios. Los dramaturgos traen los caracteres nativos a la escena. Las academias discuten temas viables. La poesía se corta la melena zorrillesca y cuelga del árbol glorioso el chaleco colorado. La prosa cantellando y cernida, va cargada de ideas. Los gobernadores, con las repúblicas de indios, aprenden indio.[8]

Fundar la economía, el teatro, el arte en la realidad, en los caracteres nativos, ésa es la propuesta de Martí. Son, en efecto, esos caracteres nativos los que darán sentido de revolución cultural a la revolución mexicana en el siglo siguiente. En el diecinueve inicia esta tarea José Guadalupe Posada, convirtiendo al indio, al mexicano, en el protagonista de su arte. Hasta entonces el indio no parecía digno de interesar a la estética, ni de llamar la atención del creador: era feo. Así de simple. Carecía de la belleza ideal del modelo griego. Cuando se le introducía, al igual que al negro, era una nota de color local, una sátira, una anécdota. Jamás un protagonista. Sí, a veces, como en la serie de cuadros de Landaluze en la misma Cuba o de Figari en Uruguay. Pero entonces era el personaje principal de una co-

3. Darío, Ruben, Prólogo del libro *Asonantes* de Narciso Tondreu, *Artes y Letras*, t. XVI, 1889.
4. Alberdi, Juan Bautista, op. cit., pp. 107 y 123.
5. Martí, José, *Nuestra América*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 161.
6. Idem, ibídem.
7. «Nuestra América», op. cit., p. 27.

media bufa, el blanco de la mordacidad racista del artista. Justamente, el hecho de traer los caracteres nativos a la escena será el origen del indioamericanismo y del afroamericanismo. Concluye Martí: «Los gobernadores, con las repúblicas de indios, aprenden indio.»

Nada ilustra mejor la mentalidad del criollo exótico, que una anécdota de Humboldt en México. Al mismo tiempo que se inauguraba con bombos y platillos la mediocre estatua ecuestre de Tolsá, un pastiche de Marco Aurelio; el alemán debía insistir ante las autoridades universitarias para que exhumaran una escultura precolombina, mandada enterrar para evitar a los jóvenes la contemplación de tal adefesio.[9]

La explicación es doble. No es sólo la admiración por lo europeo, es también el desprecio por lo indígena. El criollo fundaba su prestigio social en descender directamente del conquistador, y su mayor título de orgullo era ser genética y culturalmente blanco. Cualquier mezcla o afinidad con el indígena resultaba un baldón. Había que distanciarse de todo lo que fuera aborigen. El criollo estaba bajo el impacto de más de tres siglos de mentalización, durante los cuales desde el clima hasta el hombre con que los europeos se habían encontrado en el Nuevo Mundo fueron mirados con desprecio, o considerados causa o signo de degeneración.

El criollo exótico no es sino el tipo humano que surge de la paradoja de la descolonización. Es el claro producto de una crisis de identidad. Por una parte, ha renunciado a la condición de «español de Indias», porque estaba asociada a un pasado que rechaza, y porque con ella sólo existía en relación con la metrópoli. Por otra parte, pensando vivir en un entorno desvalorizante, trata de insertarse en otro contexto que lo valorice. El criollo exótico posee esa «identidad de camaleón», corriente en los aculturados. En Hispanoamérica, esta aculturación es el sello de una clase, la virtualidad que intenta asumir el grupo dominante que está formando en el siglo XIX su sistema de valores y sus símbolos de prestigio para consolidar ideológicamente su poder económico. El criollo exótico es producto de la desvalorización de lo nacional y de lo continental, y de la exaltación de lo europeo que produce la antinomia civilización/barbarie.

Se es exótico en un doble registro:

Porque se trata de vivir una identidad ajena. Es el caso del «afrancesado», caricaturizado por Blest Gana en *Martín Rivas*. Es la toma de una identidad prestada. Caso que se reproduce incluso en la dimensión nacional y cuyas pruebas manifiestas son una serie de frases hechas y repetidas hasta el cansancio en los países del Cono Sur, antes de la gran desilusión de los años setenta: «Somos la Suiza de América», la «Prusia de los Andes», la «Inglaterra del Pacífico»...

Exótico es también el criollo porque vive su realidad como exotismo,

9. Cf. Robles, Alesio y Ortiz, Fernando, *El barón Alejandro de Humboldt*, La Habana,

con distancia, con asombro, como si fuera ajena. Porque justamente cuando la introduce en su literatura, en su arte o en su pensamiento, lo hace pasándola por el tamiz de las culturas, los estilos o las modas extranjeras. Y esto en el siglo XIX vale igual para la referencia esquemática a la realidad que hacen los neoclásicos, como para la exploración del mundo a la que se lanzan los románticos. Los neoclásicos tratan de elevarse a la esencia humana y transformar la contingencia en valor significativo, transformarla en ejemplo de un valor suprahistórico, borrando con ello el carácter mismo de la contingencia, el color de la anécdota, para guardar sólo la moral del hecho; los románticos dan un papel a la contingencia americana, como personaje exótico, como argumento literario o tema plástico. Buscando un efecto de desambientación, de extrañamiento para el europeo, llegan a través de su alienación de colonizados, a través del exotismo de sí mismos, a descubrir la propia realidad. ¡El círculo se cierra!

Claramente lo ve Henríquez Ureña: «Y finalmente llegamos, con ayuda de Alexander von Humboldt y Chateaubriand, a la directa visión de la naturaleza.»[10] Fueron los extranjeros quienes hicieron mirar la naturaleza al criollo. Sólo entonces se convirtió en un motivo literario. En los europeos era un efecto exótico, en los americanos la exploración de su realidad. Paradójicamente, la imitación de los modelos extranjeros llevó a descubrir lo propio y originó una literatura nacional.

La independencia y por cierto sus precursores ideológicos: el abate Molina, Clavijero, Miranda... y todos los intelectuales imbuidos de la filosofía de la Enciclopedia, van a iniciar el proceso de revalorización del mundo americano. Proceso que se desarrollará, sobre todo, asociado al *pathos* romántico, abarcando desde la naturaleza hasta el hombre y su historia. Proceso que se identificará con la lucha por la libertad política y con la búsqueda de la primera mesmedad hispanoamericana.

La lucha contra España y «lo español» abre las puertas a nuevas influencias. En el fondo se pasa de una dependencia a otra, de la colonia a la colonización. Pero, aun así, la ruptura con el «oscurantismo» español permite a los criollos lanzar la primera mirada sobre su mundo y buscar la afirmación en la propia realidad.[11]

Fueron los jesuitas expulsados en 1767, los primeros en desarrollar una idea de patria. Cornelius de Pauw, un prusiano que escribía en francés, sostenía en una obra de título pretencioso, *Reflexiones filosóficas sobre los americanos*, que todo degeneraba en América: las plantas, los animales, el hombre...[12] Los americanos en Europa reaccionaron indignados;

10. Cf. Henríquez Ureña, Pedro, *Ensayos*, 1973, p. 140.

11. Cf. Rojas Mix, *América imaginaria*.

12. Pauw, Corneille de, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine, par Mr. de P...*, Berlín, G. J. Decker, Imprimeur du Roi, 1768-1769, 2 vols.

en particular los jesuitas, que acababan de llegar exiliados. Negaron sus tesis el catalán Benito María de Moxó y el peruano Hipólito Unanue. El chileno Juan Ignacio Molina y el mexicano Francisco Javier Clavijero publicaron obras fundamentales para desvirtuar al prusiano. Al hilo de la argumentación precisaron la realidad de «el país»; trazaron los perfiles del ser nacional y la idea de «patria». Por ello los libros de Molina toman por tema central la naturaleza o la historia civil del reino de Chile y Clavijero escribe su *Historia antigua de México* como «testimonio de mi sincerísimo amor a la patria».[13] Cuánto influyeron los jesuitas en la idea de emancipación se manifiesta en las reflexiones que el *Compendio de la historia de Chile* del abate Molina merecieron a Miranda, publicadas en la *Edinburgh Review*.[14] Lo comenta examinando los posibles escenarios de la emancipación y las actitudes que debería adoptar Inglaterra.

Mientras, en el exilio, los jesuitas defendían su identidad, en América, los criollos progresistas iban desarrollando el sentimiento patriótico, porque no veían otra salida que la «nacional» para alcanzar el progreso económico. La idea y la exaltación de la nación circulaba abundantemente en las gacetillas de la época preindependentista y se encuentra en los discursos de los intelectuales más destacados del continente. Francisco José de Caldas y Manuel de Salas son sendos ejemplos en Colombia y Chile.

Pertenecen los autores citados a la generación neoclásica, prerromántica, que actúa admirada por las ideas de la Ilustración y adopta la estética con que ésta quiere liquidar la Europa del absolutismo. La Europa liberal es la de la estética neoclásica; en consecuencia, ya el estilo significa un rechazo al pasado absolutista, y en América, al colonial. Bajo la influencia de la revolución francesa y del pensamiento ilustrado, las concepciones neoclásicas se identificaban plenamente con las ideas liberales y la lucha por la independencia. Su expresión artística les parecía a los criollos una manifestación de su lucha contra la España absolutista, cuyo espíritu se encarnaba en el barroco. Pero si es correcto afirmar que el neoclasicismo aparecía como una estética ideológicamente opuesta al imperio español,[15] su gramática formal no permitía ni la valorización ni el reconocimiento del mundo americano. Los neoclásicos buscaban sus modelos en las fuentes

13. Cf. Clavijero, *Storia antica del Messico...* (prólogo de la 1ª edición), Bolonia, 13 de junio de 1780, y Molina, *Saggio sulla storia naturale del Cile*, Bolonia, 1782, y *Saggio sulla storia civile del Cile*, Bolonia, 1787. Cf. Rojas Mix, *La idea de América y la filosofía de la historia en el abate Molina*.

14. «The Geographical, Natural and Civil History of Chile by Abbé D. Ignatius Molina, with notes from the Spanish and French version... Middeltown (Connecticut), 1808, 2 vols., 8°.», *Edinburgh Review*, 1809, v. XIX, n.° 28, julio, pp. 333-353. Pons, *Blanco White...*, v. I, p. 410, atribuye, con buenas razones, este artículo a Miranda, pero, en la época, también se encontraba en Londres don Nicolás de la Cruz Bahamonde, traductor del abate y preceptor de O'Higgins, que habría podido ser su autor.

15. Cf. Weisbach, Werner, *El barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1948, muestra la estrecha relación entre el barroco y los valores españoles.

griegas y romanas, máxime en la Biblia. El valor didáctico que pretendían dar a sus obras, así como su gusto por la alegoría, hacía que su preocupación fundamental fuese el argumento, sacrificando a él la descripción del mundo exterior.

En la literatura y en la pintura hispanoamericanas de comienzos del siglo XIX, el gusto por los tipos clásicos escamoteaba la realidad. Lo importante era la idea, la alegoría, la lección universal y no las circunstancias históricas, geográficas o etnológicas, donde la idea tomaba cuerpo. Así, cuando se representaba a un indio, éste aparecía bajo la forma de un Apolo emplumado, porque lo importante era la idea-belleza y no la contingencia étnica.[16]

Ocurre lo mismo con la primera novela escrita en el Nuevo Mundo. En *El Periquillo sarniento* de Fernández Lizardi, el mundo no aparece en su contingencia: no es descrito, sólo nominado. El Periquillo recorre todos los oficios, sin que jamás se encuentre la descripción de los tipos populares que encarna ni de los lugares por donde pasa. En el neoclásico, el «criollo exótico» surge de la contradicción entre una estética universalista, que reduce al hombre y la historia a un modelo planetario, y el tema americano. Frente a la gran aventura de la «Idea»: al ser pasado por el modelo; lo americano, el tema nacional, queda reducido a simple tema incidental. En *El Periquillo* lo que interesa es el camino de salvación del pícaro; su vida no es sino una anécdota, para mostrar su arrepentimiento, un antiejemplo, en el sentido de la hagiografía y de la historia «magister vitae».

Distinto es el caso de la generación siguiente. La narrativa y la poesía se ocuparán cuidadosamente de describir el mundo, y los artistas de pintar los detalles de la naturaleza y la vida cotidiana.

El romanticismo, al abrir el espacio artístico al mundo no-europeo, genera el interés por explorar el entorno y la contingencia propios. Con ello se precisa una de las grandes tendencias del primer hispanoamericanismo: la del reconocimiento de la realidad. En este punto, la influencia de Humboldt es capital, porque los mueve a describirla con rigor científico.

Comienza este reconocimiento por la naturaleza: selva, pampa y cordillera surgen cual si fuesen verdaderos personajes de novela, y los autores los introducen bajo la forma de *Naturgemälde*, «cuadros de la naturaleza», según los llamaba Humboldt, anticipándose a las visiones ecológicas.[17] Ya la poesía de Bello y Olmedo se nutren de la referencia a la naturaleza. En ellos es todavía una naturaleza generalizada, abstracta en su

16. Ejemplifico este aspecto en el arte en «La cultura hispanoamericana del siglo XIX, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Cátedra, 1987, t. II, pp. 55-74.

17. Cf. Rojas Mix, «Die Bedeutung Alexander von Humboldts für die Künsterlische Darstellung Lateinamerikas», *Alexander von Humboldt: werk und Welgeltung*, Munich, Pieper Ver-

exotismo y sin referencia topográfica real. No es un *Naturgemälde*. Tiene interés porque define su mundo por oposición a Europa. Es la naturaleza contemplada desde la sensibilidad clasicista como en *La agricultura en la zona tórrida* o *Alocución a la poesía* de Bello:

En densa muchedumbre
ceibas, acacias, mirtos se entretejen,
bejucos, vides, gramas; las ramas a las ramas,
pugnando por gozar de las felices
auras y de la luz, perpetua guerra
hacen y a las raíces
angosto viene el seno de la tierra.[18]

En algunas poesías de Bello, por otra parte, del estilo de «Anauco» (c. 1800), la mención de «verde y apacible rivera del Anauco» queda prácticamente sofocada por una avalancha de referencias clásicas. El Anauco se dignifica con las evocaciones parnasianas. He aquí el problema de la identidad criolla hecha poesía. El criollo exótico necesita valorizar su identidad con una referencia ajena para asumirla. El propio Bello critica esta actitud en el prólogo de la *Gramática de la lengua castellana*.[19]

Ya la primera poesía romántica cambia de tono. En *La cautiva*, de Echeverría, la naturaleza es una descripción de lo vivido. Es una experiencia y un reconocimiento del mundo:

Era la tarde, y la hora
En que el sol la cresta dora
De los Andes. El desierto
Inconmensurable, abierto
Y misterioso a sus pies
Se extiende, triste el semblante,
Solitario y taciturno
Como el mar, cuando un instante
El crepúsculo nocturno,
Pone rienda a su altivez.[20]

El paisaje siempre está descrito en un momento del día. Es un paisaje real con sus silencios, sus luces y sus sombras, los árboles se perfilan con fuerte presencia:

Fórmale grata techumbre
La copa extensa y tupida
De un ombú donde se anida

18. Bello, Andrés, *Obras Completas*, Caracas, 1952, t. I, pp. 161-169.

19. Bello, supra.

La altiva águila real;
Y la varia muchedumbre
De aves que cría el desierto
Se pone en ella a cubierto
Del frío sol estival.[21]

El paisaje vive. Anidan en él los pájaros locales: el yajá, el ñacurutú, las aves que acompañan la pampa. El indio se aleja de la idealización clásica. No es el «buen salvaje», es el «bárbaro fiero».[22] Otra abstracción, la de la «barbarie». Hay que destruirlo para imponer la civilización: por fiero; pero también por fiero se le admira, por su coraje, su espíritu de libertad. Nostalgia de los valores naturales que, asociada al paisaje, configurará una de las dimensiones heráldicas del ser nacional argentino.

Las armas cobarde entrega
El que quiere vivir esclavo
Pero el indio guapo no.[23]

Si no pueden caber dudas sobre la importancia del romanticismo literario en Echeverría, muchos de sus versos parecen denunciar, igualmente, la influencia de Humboldt. En la literatura y las artes del siglo XIX sopla el espíritu de ambos: del alemán y de Chateaubriand. *Atala* fue un lectura inspiradora, no sólo para Jorge Isaacs,[24] para la mayoría de sus cofrades. Lo que se ha señalado menos es la influencia del viajero alemán en esta literatura y en el nacimiento del sentimiento continental. Basta una mirada somera a las principales novelas del XIX, para convencerse de que *El viaje a las regiones equinocciales* se convirtió en un verdadero modelo para la exploración de los escenarios naturales y la observación de los comportamientos sociales. En *María*, los «cuadros de la naturaleza» son innumerables, y están presentados con ese espíritu *treu und lebendig* (fiel y vivaz), postulado por Humboldt.[25] Descripciones de la naturaleza en forma absolutamente científica se encuentran en todos los autores dieciochescos: en Eugenio Díaz Castro, otro colombiano, autor de *Manuela*; en Vicente Pérez Rosales, Alberto Blest Gana, Cirilo Villaverde, Nataniel Aguirre, Eugenio María Hostos e Ignacio Manuel Altamirano.[26]

Las influencias de Humboldt y el romanticismo son importantes para comprender el afán de identidad que caracteriza la actividad intelectual

21. Idem, ibídem, p. 71.
22. Cf. supra.
23. Echeverría, Esteban, op. cit., p. 23.
24. Isaacs, Jorge, *María* (1867), Buenos Aires, Sopena, 1968, pp. 27-29.
25. Idem, ibídem.
26. Sobre la influencia de Humboldt en la literatura hispanoamericana del siglo XX. Cf. infra, cap. XIII, nota 11.

del siglo. Un ejemplo es el interés por el indio en la literatura y el arte, y la valorización del pasado precolombino, que se inicia prácticamente desde la publicación de las *Vues des Cordillères*.[27]

El romanticismo en sus comienzos idealiza al indio, pero pronto la evolución semántica de la idea de «barbarie» cambia la imagen del aborigen: lo vuelve «bárbaro fiero». Es el personaje que encontramos en *La cautiva* y en *El Facundo*. La dialéctica del progreso plantea la pregunta sobre el papel del indio en la configuración de la sociedad americana. A partir del romanticismo su defensa dejará de ser una búsqueda arcádica, al estilo de los neoclásicos, e irá definiendo un proyecto de sociedad que, en último término, se enfrentará a la idea eurocéntrica de «progreso».

Al criollo exótico se le critica por carecer de originalidad. La palabra base de esta generación es «crear». Lo dice Martí en numerosos textos y, mucho antes, el maestro de Bolívar, Simón Rodríguez: «La América no debe imitar servilmente, sino ser original. La sabiduría de la Europa y la prosperidad de los Estados Unidos son, en América, dos enemigos de la libertad de pensar.»[28]

Brota la crítica a la europeización a diestro y siniestro (pero más a siniestro). Forma parte del reproche al «criollo exótico» y de la reprobación de la noción imperialista de civilización. No falta quien extrema la nota: Lastarria, en Chile, llega a sostener que todo lo malo viene de Europa. Este sentimiento se agudiza en la década del sesenta a causa de una serie de hechos que hacen temer a las nuevas repúblicas una ofensiva del expansionismo europeo; la anexión de Santo Domingo por España, la intervención francesa en México, la ocupación de las Islas Chinchas. La consecuencia de estas crisis será un va y viene de plenipotenciarios y un mar de circulares de un gobierno a otro. Culmina la situación en 1865, con la celebración del Congreso Americano de Lima. El espíritu es de solidaridad.

Crear es lo que importa a la generación de fin de siglo. Pero esta creación debe partir de las realidades sociales y culturales de la América mestiza, para la cual ya la mesticidad es una realidad fundamental. Lo mestizo, por definición, implica confluencia de tradiciones. Y la condición de mestizo las reconoce todas. No se trata de renunciar a ninguna, sino de convocarlas, fundirlas, trasuntarlas, hermanar la vincha y la toga, destacar al indio y abrirle espacio. Abrir espacio en todos los campos: en la vida política, en la creación, etc.

Está implícito el exotismo en la noción misma de criollo. Opuesto a mestizo, alusivo al hijo de padres europeos no mestizado ni al cabo de va-

27. Cf. infra, «Indoamérica».
28. Rodríguez, Simón, *Sociedades americanas*, edición facsímil, Caracas, Catalá-Centauro. Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 32, dedica un capítulo a la filosofía como originalidad. Citado también por Galeano, *Memorias del Fuego*, t. II, p. 211.

rias generaciones, criollo es una identificación de quien sigue siendo ajeno a América, porque la realidad del continente es el mestizaje étnico, social y cultural. El criollo, al no reconocerse como mestizo, se mantiene como colonizador y, al cabo de algunas generaciones, termina siendo el caballo de refresco de otros colonialismos.

Asociada a nuevos movimientos de reivindicación de identidad, la lucha contra el criollo exótico, hecho metáfora de la colonización mental, se desarrolla en el siglo XIX. Se trata de formar un pensamiento nacional. En México los miembros del Ateneo de la Juventud proponen el desarrollo de una filosofía y una literatura con una auténtica perspectiva «mexicana». Las figuras del movimiento son José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos y Leopoldo Zea. Ramos y Zea aparecen inspirados por el pensamiento de Ortega y Gasset, de la «circunstancia» y la «perspectiva». En *El perfil del hombre y la cultura en México*, analiza Ramos el «complejo de inferioridad de los mexicanos y su compulsión a imitar, que los debilita como creadores». El amor por la imitación es la raíz de todos los males de México. Ramos atribuye este complejo a la dominación colonial. España nunca permitió a sus colonias ser autosuficientes; de suerte que cuando México se independizó, sus pensadores tuvieron que buscar en otros países una filosofía y una ideología nacional. Antonio Caso, fundador del Ateneo, publicó en 1917 un artículo en el *Universal ilustrado* titulado «El bovarismo nacional». Inspirado en Jules de Gaultier, filósofo francés que se dio a conocer en la época por sus meditaciones sobre *Madame Bovary*. Caso cree que el término «bovarismo» es la clave para entender la realidad mexicana. Igual que el célebre personaje de Flaubert, el hombre mexicano y el latinoamericano sacrifican la realidad a los sueños. El «bovarismo» es la capacidad de concebirse diferente de cómo se es, y en este sentido lo somos todos. Cuando los sueños son realizables, el bovarismo es positivo: el ser puede y debe cambiar; es negativo, cuando sacrificamos al ser por el no ser, cuando no somos capaces de realizar nuestro yo ficticio. Es el caso de las naciones que han tratado de asemejarse a las naciones europeas, que fracasaron y fracasan en el camino del progreso y en seguir ideologías foráneas, llámense liberalismo o socialismo. El «bovarismo» es la identidad del criollo exótico, pero también es la utopía individual y colectiva que fija los ideales por realizar.[29]

En Chile, uno de los primeros en tratar este tema, llamado hoy por algunos autores «efecto demostrativo», será Francisco Encina. Difusamente

29. Cf. Caso, Antonio, *Discurso a la nación mexicana*, pássim. Qué mejor ejemplo de bovarismo que el de Haití, donde todos los campesinos son criollohablantes, uníglotas, pero donde hasta la Constitución de 1987, la lengua oficial del país era el francés, y la Constitución nunca había sido traducida al criollo. No menos expresión de este bovarismo son afirmaciones como: «¡Somos los suizos de América!, la Inglaterra o la Prusia... ¡Y al que le quepa el sayo que se lo ponga!»

habla del instinto imitativo desencadenado por la exhibición que las sociedades más avanzadas y opulentas hacen de sí mismas y que suscita una serie de deseos y de valores, que luego se frustran por la incapacidad de las sociedades subdesarrolladas para satisfacerlos.[30]

La lucha contra el criollo exótico es una lucha contra la colonización y a la vez contra una clase. Se da fundamentalmente en el campo de la cultura, porque implica construir una cultura y una educación con nuestra realidad: aprehender nuestro pasado, no el ajeno, sin que éste se olvide. Ya en su época, Martí señalaba que antes de conocer a los griegos, debemos saber quiénes fueron los incas y los aztecas. Y era un problema de identidad sobre el cual descansaba la cultura. Por eso resultaba exótico el criollo que se veía o se creía francés. Más que exótico para el europeo, era exótico para sí mismo, pues vivía su realidad como exótica.

Para eliminar este autoexotismo, el conocimiento de la realidad resultaba fundamental. Por cierto, sin dejar de lado la cultura universal, porque en ella ha de injertarse la cultura americana. Mas el tronco ha de ser la realidad nacional y continental:

> Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de liberarlo de las tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas.[31]

30. Encina, Francisco, *Nuestra inferioridad económica*, Santiago de Chile, 1912.
31. «Nuestra América», op. cit., p. 24.

LA SEGUNDA HISPANOAMERICA
O
LA HISPANOAMERICA DE LA HISPANIDAD

El segundo hispanoamericanismo es el subproducto de la ideología de la hispanidad. Nace ésta con la Generación del 98. Andando el siglo siguiente va a ser precisada, con espíritu conservador, por la apasionada obra de Ramiro de Maeztu: *La defensa de la Hispanidad*.[1] Sin embargo, el tema fue desarrollado primero por los liberales.

Tanto para liberales como conservadores, imbuidos de esta concepción, el único nombre apropiado y justo para designar al continente, porque describía la realidad y reconocía la participación de España en su formación, era y es el de «Hispanoamérica». Al de «Latino América» le imputaban querer negar la obra de España en América; olvidando que no surgió contra España, sino contra la América anglosajona y que, en el siglo XIX, el término verdaderamente cargado de animosidad contra la península era, precisamente, el de Hispanoamérica. Ya la Generación del 98 rechazaba la designación de «Latino América», y poco cambió a lo largo del siglo este sentir en los intelectuales españoles, incluso en los del exilio, que vivieron defendiendo una identidad común a través de los términos de «hispano-» o «iberoaméricano». Claro queda en estos pasajes de Sánchez Albornoz:

> Al hablar de Occidente no he pensado sólo en el porvenir de la Europa libre: he avizorado también el de las dos Américas: la hispana y la sajona. Y escribo la hispana porque eso de América latina es pura monserga. Hispanos son también los brasileños, pues su patria de origen, Portugal, integró la Hispania ancestral.
>
> He escrito Hispanoamérica porque eso de Latinoamérica es un torpe residuo de la antañona animosidad de estos países a la Madre Patria, España, tras su independencia. El uso del calificativo latinoamericano carece de sentido histórico. Desde la frontera norteña de México hacia el sur alienta una serie de naciones en las cuales a lo indígena primitivo se ha superpuesto lo hispano [...] Los Estados Unidos, hasta ahora hostiles a la Argentina y a las otras comunidades fraternas, han

1. Maeztu, Ramiro de, *La defensa de la hispanidad*, Madrid, 1934.

sido los más férvidos propagandistas de ese torpe calificativo contra el que me alzo e invito a alzarse a todas las naciones hermanas. No es demérito, sino un honor, tener sus raíces hundidas en la lejana península española.[2]

A fines del XIX, viendo avecinarse el desastre, los filósofos liberales se preguntaban cómo podría acceder España a la modernidad, sin perder los auténticos valores de su identidad. Unamuno resume perfectamente estas contradicciones. *En torno al casticismo*, publicado tres años antes de la Guerra de Cuba, en 1895, afirma que la única posibilidad de salir del enclaustramiento es abrirse hacia Europa. Pero, al mismo tiempo, cree que la regeneración no puede salir sino de la vuelta a los valores eternos de la «casta» española, valores que se habrían refugiado en el seno de las castas populares.

Hay pueblos que en puro mirarse el ombligo nacional caen en sueño hipnótico y contemplan la nada... Quisiera sugerir con toda fuerza al lector la idea de que el despertar de la vida de la muchedumbre difusa y de las regiones tiene que ir de par y enlazado con el abrir de par en par las ventanas al campo europeo para que se oree la patria. Tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo. El pueblo, el hondo pueblo, el que vive bajo la historia, es la masa común a todas las castas, es su materia protoplasmática, lo diferenciante y excluyente son las clases e instituciones históricas. Y éstas sólo se remozan zambulléndose en aquél. ¡Fe, fe en la espontaneidad propia, fe en que siempre seremos nosotros, y venga la inundación de fuera, la ducha![3]

La figura emblemática de este movimiento contradictorio de apertura y refugio —salir para defender la tradición— será la del Quijote. Casticidad, quijotismo o temple de espíritu, el hecho es que la hispanidad aparece como algo espiritual: un conjunto de rasgos esenciales que dan carácter y personalidad al hombre hispánico. Angel Ganivet, en el *Idearium español* de 1906, va a buscar este rasgo del espíritu en Séneca, el estoico; el primer filósofo español, el primer filósofo nacional, dirá.[4] Para los liberales esta concepción de la hispanidad no está ligada a la religión o, más bién, la excede, porque se origina en los españoles paganos. Es un espiritualismo laico que reencontrará sus fuentes en un filósofo de curioso destino: Krause.

Discípulo de Hegel, neo-kantiano, casi ignorado en Alemania, Carlos Cristián Federico Krause (1871-1832) se transformará en mentor del pensamiento liberal en España. Dado a conocer por Sanz del Río (1814-1869),

2. Sánchez Albornoz, Claudio, *Todavía. Otra vez de ayer y de hoy*, Barcelona, Planeta, 1982, pp. 136-137. Citado por Martínez, B., *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Barcelona, 1989, v. II, p. 539.

3. Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo*, 1961, p. 143.

4. Ganivet, Angel, *Idearium español*, (edición de 1942), p. 3.

influye poderosamente en los pensadores de la segunda mitad del siglo XIX. Uno de sus discípulos será Nicolás Salmerón, presidente de la Primera República. Probablemente los liberales tomaban de la idea «panentista» de Krause, galvanizadora del cuerpo social, la idea espiritual que unía a la hispanidad.[5] Si el *menschheitbund*, federación global de la humanidad, pasaba por la unión de muchas federaciones, una de ellas era la hispánica. Razón que le ha valido a la filosofía ser definida como filosofía de identidad.[6] Si el krausismo se difunde en España es por la proximidad que se ve entre él —al menos tal cual lo presenta Sanz del Río—[7] y el misticismo y el senequismo español: confluyen en la idea del «ser inmutable de España». Coincidencia importante para quienes, a fines del siglo pasado, sentían necesidad de definir la esencia de lo español. Parigual se impone, porque correspondía a los intereses de una burguesía liberal progresista. Muchas de sus ideas continúan desarrollándose en el pensamiento español del siglo siguiente, en el cauce de influencias más recientes. El «yo real» de Krause, con el que sustituye el «yo-pensante» del idealismo anterior, ¿en qué medida no inspira el circunstancialismo ortegueano, por debajo, por cierto, de la segura influencia de Spengler? Y su confianza en la razón y en sus posibilidades transformadoras, ¿no marcan acaso el pensamiento de una España que se esfuerza en destruir el escolasticismo, el tradicionalismo (en particular en la educación) y los argumentos de autoridad de la otra? El krausismo se centra particularmente en una doctrina educativa. La educación, más que instrucción, es considerada formación, desarrollo de la imaginación, del espíritu crítico, del carácter, de la curiosidad intelectual; creación entre alumnos y profesores de relaciones no jerarquizadas, renuncia al argumento de autoridad. Mal o bien interpretado, el krausismo ha ayudado a formalizar uno de los aspectos más interesantes de la ética española.[8] Su influencia alcanzó hasta Hispanoamérica, sirvió de filosofía a las clases medias para cancelar el positivismo. Al asumir su mandato, el presidente Alfonsín declaró que la moral del radicalismo argentino se inspiraba en él y que el alemán había influenciado definitivamente al fundador de la Unión Cívica Radical: Hipólito Irigoyen.[9]

Elaborado originalmente por los liberales, el tema de la hispanidad

5. En el «panentismo», Dios era inmanente, como en el panteísmo de Spinoza, pero a diferencia de éste, que veía el poder de Dios agotado en la Creación, por lo que no tenía función futura, era también trascendente como en el pensamiento judeo-cristiano tradicional, lo que le evitaba la crítica de que su doctrina equivalía al ateísmo.

6. Klimke, S. J., *Historia de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1947, pp. 516-571.

7. «Krause fue traducido muy libremente al castellano y en ocasiones con inexactitudes», afirma Jackson, Gabriel, en «Vigencia del Krausismo», *El país*, 26 de febrero de 1984.

8. Sobre el krausismo, véase, Díaz, Elías, «La filosofía social del krausismo español», Madrid, *Cuadernos para el diálogo*, 1976, y Palacios, Luis, *José Castillejo. Ultima etapa de la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Bitácora, 1979.

9. Cf. «La Unión Cívica Radical, un movimiento ético con influencias krausistas», *El País*, 1 de noviembre de 1983, y Jackson, G., art. cit.

será recuperado por los conservadores, en especial durante la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930). Veamos su evolución.

Fue Unamuno, en 1909, el primero en emplear el término «hispanidad», Maeztu, erróneamente, lo atribuye a P. Zacarías de Vizcarra. Unamuno lo utilizó en sentido liberal, para ampliar el añejo concepto histórico-geográfico de «Hispania».[10] A Blanco White se le puede considerar un precursor de esta idea. Él anuncia la crisis de España que resentirá la Generación del 98: «La España» —dice— «necesita un remedio general y poderoso.»[11] La diferencia con la generación posterior es que Blanco White no es nostálgico de la España del Siglo de Oro. Critica por igual a Carlos I y a Felipe II. Este es el origen de la visión liberal de la historia de España, hasta Gaos, para quien España y América debían liberarse juntas. Blanco White es de los primeros en imaginar una nación hispanoamericana, extendida sobre los Dos Mundos.[12]

En 1810 sostenía que la monarquía se había degradado en despotismo. Esa era la fuente de todos los males y, como la España y la América habían sufrido juntas, juntas iban a conquistar la libertad, gracias a la instauración de un sistema liberal en la metrópolis. Más tarde Blanco White virará hacia el conservadurismo.[13]

La hispanidad es una tradición paradójica (paradójica por ser una tradición nueva), surgida del desencanto que siente España al ver desmoronarse los últimos vestigios del Imperio Español durante la Guerra de Cuba.[14] La fuerte crisis de identidad producida por este hecho se refleja en la Generación del 98, cuya misión será dar cuenta de ese desencanto y reafirmar y redefinir al *homo hispanicus*, precisando su *virtù*. Los principales rasgos originales que hombres como Unamuno atribuyeron al pueblo español son la sobriedad, la gravedad, la seriedad, el sentido de la honra, la fidelidad y el estoicismo. Todos los autores agregaban, además, que lo consideraban antimaterialista y que el individualismo era otra de sus características más marcadas.[15] Dichos caracteres evidenciaban la comunidad

10. Chávez, Julio César, *Unamuno y América*, Madrid, 1964.

11. *El Español*, 1810, v. I, n.° 1, abril, pp. 5-27. Citado por Pons, André, *Blanco White et la crise du monde hispanique*, 1990, p. 395, nota 27.

12. Citado por Pons, André, ibídem, p. 690.

13. Idem, ibídem, v. I, p. 395 y ss.

14. Ramiro Flórez asegura en «Aproximación hispanoamericana» que esta es una afirmación querida a todos los partidos de España y a todos los oídos de los españoles, porque es el futuro reservado a España al otro lado del Atlántico. Cf. *Unión Ibero-Americana*, 1924, v. XXXVIII, enero, p. 50.

15. Sobre este tema, los ensayos son numerosos. Citemos entre los más importantes a Unamuno, Miguel de, «La raza y la lengua», *Obras Completas*, 1968, t. IV, pp. 648-650; Menéndez Pidal, Ramón, *España y su historia*, 1957 (2 vols.), v. I, pp. 14-15, que precisamente define al español por su sobriedad, seriedad y gravedad; Ganivet, Ángel, *Idearium español*, 1952, p. 3, donde afirma que la sobriedad y la gravedad del español vienen directamente del estoicismo de Séneca.

de raza entre españoles e hispanoamericanos. Eran los ideales de una «clase caballeresca», que se reproducían en América, en la oligarquía tradicional. Blest Gana, Vicuña Mackenna y otros hablan de la seriedad y de la circunspección características del chileno, «hasta los tontos, siendo mayorazgos, debían ser precisamente circunspectos», decía este último.[16] Pero también es cierto que el propio Unamuno, en una carta, considera al chileno «la nación más española de América».[17] En España, al fatalismo y resignación de la generación precedente («son españoles los que no pueden ser otra cosa», repetía Cánovas del Castillo, dirigente conservador durante la Restauración), se opondrá la voluntad de regeneración —término muy empleado en la época respecto al cuerpo social— de los intelectuales más jóvenes. El «me duele España» de Unamuno reflejaba el deseo de terminar con la constante decadencia en que se había vivido, y afrontar el desafío de la modernidad. Si la hispanidad es definida entonces como la «esencia de lo hispánico», su defensa representará, según lo expresa más tarde Maeztu, la reestructuración del Imperio Español: de España y su progenie. Para unos y otros, esta reestructuración sólo podía ser espiritual, puesto que políticamente las colonias estaban definitivamente perdidas.

A través de la afirmación de una raza, de una cultura, una lengua y un catolicismo tradicionalista y conservador, del cual se guardaba más la institucionalidad jerárquica de la *Ecclesia* que el mensaje liberador del Evangelio, se volvería a cimentar el Imperio, y las Indias se convertirían en Hispanoamérica. Nombre de adolescentes porque implicaba ser «hijos de». Españoles peninsulares y españoles americanos eran miembros de una patria espiritual, constituida por todos los países de habla española.

Según Maeztu, España tenía una misión histórica y ésta incumbía también a sus antiguas colonias; por eso recuperó el término hispanidad, que las abarcaba en el seno de la «Madre Patria». Uníase en esta misión el espíritu nacionalista al sentido católico. El conjunto de cualidades espirituales adquiridas mediante experiencias históricas sintetizadas e integradas por el catolicismo, y compartidas por todos los miembros de la raza hispánica, se encontraba amenazado por las consecuencias del liberalismo, del naturalismo y del materialismo, difundidos por «traidores», deseosos de «extranjerizar» la Península. La hispanidad sólo podía salvarse volviendo al catolicismo espiritualista.

El discurso espiritualista es idéntico, en la época, al de la latinidad, y la influencia de Charles Maurras, fundador de la Acción Francesa, sobre los sectores más conservadores no deja lugar a dudas.[18] No faltan entre los españoles quienes prefieren, incluso, hablar de «cultura latina» en

16. Blest Gana, Alberto, *El jefe de la familia*, 1956, y Vicuña Mackenna, Benjamín, *Historia de Santiago*, Santiago, 1869 (2 vols.), t. II, p. 437.

17. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, 1965, p. 384.

18. Morodo, Raúl, *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Madrid, 1980, pássim.

vez de cultura hispana. José Pemartín en *Qué es «lo nuevo»*, obra en que resume y subsume en ideología franquista el tema de la hispanidad, reconciliando hispanismo y latinidad, escribe: «La cultura hispánica aparece, pues, como una superación, como una purificación de la cultura latina, más allá —Plus Ultra— del incendio paganizante del Renacimiento. Pero no niega ni reniega de su madre.»[19] Pocos eran los que pensaban así. La galofobia estaba asociada a la primera gran crisis del Imperio Español y, si el fascismo de Pemartín ve con razón una conformidad ideológica entre latinidad e hispanidad, ello sólo muestra que para la extrema derecha lo fundamental de esta noción era el mensaje ideológico. La hispanidad como orden espiritual servía para explicar el triunfo del franquismo frente al materialismo de los rojos. En un difundido resumen de la historia de España, Jesús P. Martínez explica así el triunfo de Franco: pese a que «todas las *ventajas materiales* estaban, aunque ligadas al desorden y a la indisciplina, del lado marxista. El bando nacional poseía, en cambio, las de *orden espiritual*: entusiasmo, amor a la patria y fe en la victoria...», y concluye: «La contienda más que una guerra civil, fue una pugna entre lo nacional y lo antinacional, entre lo español y lo extranjero.»[20] No resulta así para todos. Para los más liberales la idea de España, aun cuando es evocada bajo el término hispanidad, tendrá fundamentalmente un contenido cultural y claramente opuesto a la latinidad. Lo dice Unamuno a quien «le tiene cargada la mentira esa del latinismo»,[21] y lo repite León Felipe: «Hispanidad... tendrás tu reino, pero tu reino no será de este mundo. Será un reino sin espadas, ni banderas, será un reino sin cetro...»

Chantre de esta hispanidad conservadora será también José María Pemán, vicedirector entonces de la Real Academia Hispanoamericana de Cádiz. En 1917 publica *Valor del hispanoamericanismo en el progreso total humano hacia la unificación y la paz*, donde va a unir hispanidad con religión católica, transformando la concepción liberal, de tipo krausista, en otra conservadora. Desde entonces la «reserva espiritual» se basa en la misión apostólica de la raza hispánica.

Creíase necesario mantener en el Nuevo Mundo los valores espirituales de la raza. Mostrar a través de ellos la unión de los pueblos. La desunión podía ser el verdadero fin de la civilización hispánica. En general, los peninsulares conferían a la Madre Patria el derecho de ejercer una hegemonía espiritual sobre el pueblo hispanoamericano, porque ellos detenían los valores puros, mientras que en América habían sido manchados por las influencias indias y extranjeras; en particular, por el materialismo de los Estados Unidos. La unificación espiritual, según algunos, podía permitir desarrollar vínculos mayores. Una «patria grande» o «patria mayor»

19. Pemartín, José, *Qué es «lo nuevo»*, p. 100.
20. Martínez, Jesús P., *Historia de España*, pp. 153-156.
21. Idem, ibídem, p. 313.

de la raza hispánica, una *Espérica*,[22] compuesta de España, Hispanoamérica y Filipinas. El axioma de este discurso se fundaba en una concepción biológica de la historia que repartía los papeles entre España y América como madre e hijas y reproducía la idea de pueblos jóvenes, inmaduros, que España podía darse todavía la función de educar. ¡Y había tenido ya tres siglos!

Más que un sentido genético, este discurso sobre la «raza» tenía un sentido misionero, revestía una dimensión cultural spengleriana. Reza en Maeztu:

> Nuestra comunidad no es racial, ni geográfica, sino espiritual. Es en el espíritu donde hallamos, al mismo tiempo, la comunidad y el ideal. Y es la historia quien nos lo descubre... La misión histórica de los pueblos hispánicos consiste en señalar a todos los hombres de la tierra que si quieren pueden salvarse, y que su salvación no depende sino de su fe y de su voluntad.[23]

Continuando esta perspectiva de la hispanidad, muchos años más tarde, Laín Entralgo hizo una clasificación de los hispanohablantes en América, según su mayor o menor adscripción a la cultura española. Los dividió en cinco grandes tipos ideales: hispánicos, alienizados, indios, indigenistas y originalistas. Los primeros son los que «simpatizan» con la obra de España en América; los segundos, los que le vuelven la espalda; indio es un criterio étnico; indigenistas, los turiferarios de las culturas indígenas; originalistas son los que defienden la singularidad de América frente a lo europeo. Esta clasificación la dobla Laín con otra, concomitante con la primera, pero no exactamente igual: «grupo panegírico», que coincide con los que antes llamó hispánicos y en los que recela la tendencia a adherirse a posiciones autoritarias y conservadoras, y el apego a un catolicismo anacrónico y reaccionario. «Genéricamente occidentalizador», que coincide con los alienizados, tiene el prurito de minimizar la obra de España. «Católicos voluntariamente no hispanizados» aludiría a la teología de la liberación. «Menesterosos de raíz cultural propia» son los indigenistas y los originalistas. Y «socialmente radicalizados» los marxistas ortodoxos. Frente a éstos, Laín propone una sociedad donde el comunismo sea a la vez «lícito e imposible». Señalamos esta clasificación porque el carácter cultural de la hispanidad es básico en ella. Los criterios de Laín se basan en las posibilidades de diálogo con España. Pero hay que reconocer que, aparte de su complicación, y de que el diálogo es unidimensional, América se divide frente a una España inmóvil, ya que a Laín no se le pasa por la mente clasificar a los españoles en cuanto a su aptitud de diálogo con América.

22. Basterra, Ramón de, «El nacionalismo mundial», *Revista de las Españas*, 1928, n.º 20-21, abril-mayo, pp. 147-149.
23. Maeztu, Ramiro de, *Obras*, 1974, p. 899.

Ella no deja de recordar la clasificación borgeana de los «Seres imaginarios», los criterios parecen asaz heterogéneos.[24]

Tampoco los términos cultura, espíritu y espiritualidad son en este discurso la misma cosa. El espiritualismo es de derechas. Los textos sobre el sentido espiritualista de la hispanidad son numerosos.[25] La mayoría de ellos no hacían sino reafirmarlo. Algunos, sin embargo, lo precisan. Son los que nos interesan. En particular, los que definen como misión de España el impedir la revolución social en Hispanoamérica, y, como meta urgente del hispanismo, preservar la organización social y jerárquica, «mantener al indio en su sitio» y eliminar la idea de revolución. Esta idea se desarrolla en la época en que la hispanidad se define profundamente antimaterialista, incluso contraria al materialismo de la sociedad de consumo.[26] Antes de que movimientos estilo Opus Dei le hagan reconciliarse con el capitalismo. El argumento es simple. El materialismo de la riqueza, de la vida fácil, son causa en Hispanoamérica de los peligros de una revolución. Para conjurarla es preciso compensar las tentaciones materialistas de la vida moderna con la espiritualidad. España puede proporcionarla, porque continúa representando las bellas artes, la tradición humanista y el espíritu caballeresco. Valores que, difundidos, producirán la unión espiritual de Hispanoamérica. Sin España, América sería un mundo dedicado exclusivamente a lo material, sin ideales, sin arte y sin temperamento. Es decir, sin destino humano.[27]

Desde esta perspectiva ideológica, el hispanoamericanismo lanza sus más recios ataques contra el panamericanismo. Maeztu lo veía dirigido por puros intereses económicos, mientras España daba prioridad a los valores del alma. El espiritualismo implicaba la síntesis de España con América española, en los más altos niveles de la religión.

Mas, si ésta era la legitimación ideológica, la razón política resultaba más compleja. A partir de la guerra con Cuba, pero, sobre todo, desde el comienzo de los años veinte, el monroísmo era visto como un gran peligro para Europa. Ya en esos años, el Viejo Mundo se daba cuenta de que

24. Laín Entralgo, Pedro, *Viaje a Suramérica*, Madrid, 1949, p. 25, y «El diálogo con Hispanoamérica», *Cuadernos para el diálogo*. Citado por Abellán, José Luis, *El pensamiento español contemporáneo...*, 1989, v. I, p. 248 y ss.

25. Cf. Pike, F., *Hispanismo, 1898-1936. Spanish conservatives and liberals and their relations with Spanish America*, 1975. Rojas Mix, Miguel, «El hispanismo: ideología de la dictadura hispanoamericana», *Araucaria*, Madrid, 1978, n.° 2. Morodo, Raúl, op. cit.

26. Textos anteriores a la Segunda Guerra Mundial previenen contra el peligro de que se imponga en el mundo hispano el materialismo yanqui que busca «la igualdad en la mediocridad». Cf. Pike, F., op. cit., p. 142. Los hispanistas insisten en la función del catecismo entre los obreros para que éstos dejen de clamar contra la sociedad jerárquica, y comprendan que el sentido de sus vidas está en la abnegación y el sacrificio. «La felicidad no se encuentra en las cosas materiales, sino en el corazón, en el alma.» Ibídem, pp. 80-81.

27. Cf. Rodríguez Navas, «España y América: espiritualidad hispanoamericana», *Cultura Hispano-Americana*, 1919, n.° 75, febrero, pp. 26-28.

carecía de medios para contrarrestar la política del coloso usaico. En consecuencia, los defensores de la hispanidad, y el hispanoamericanismo que seguía su modelo, sostenían dentro de una ideología ultraconservadora una solidaridad antimperialista y continental: había que resistir al imperio yanqui uniéndose bajo el liderazgo de España, el panamericanismo representaba una amenaza a la independencia económica y política de los países hispanos. Se volvía a la idea bolivariana, llegando a afirmar la urgencia de una unión de México al Cabo de Hornos, unión sellada por la sangre, la lengua y la historia, para impedir la conquista anglosajona. Los centinelas de esta unión en Europa serían, naturalmente, España y Portugal.[28]

Pero no sólo los ultraconservadores pensaban así. Los intelectuales de la Generación del 98 veían al hispanismo como la única posibilidad de mantener la identidad nacional frente a los peligros del panamericanismo o de la influencia francesa. Unamuno, en carta a un chileno, escribe: «Sí, amigo, sí, dice usted, creo, una gran verdad. En Chile y en toda la América española en general, españolizar es chilenizar (respectivamente argentinizar, peruanizar, etc.) y más ahora, frente al peligro yanqui y en el orden intelectual frente al peligro del exclusivo afrancesamiento.»[29]

Entre los hispanoamericanos la aproximación con España comienza inmediatamente después de la Guerra de Cuba. La intervención militar de los Estados Unidos será vista como una agresión. A partir de entonces, España deja de ser considerada como una amenaza para la independencia de las antiguas colonias y son los Estados Unidos el verdadero peligro. La guerra había sido la prueba de su voluntad de ingerencia. Cuando España deja de tener una presencia física (digamos política) en América, resulta posible su presencia espiritual. Se asiste a un «blanqueo» del pasado de la antigua potencia colonial, que vuelve a ser la Madre Patria. La hispanidad sirve de argamasa a ese conglomerado de naciones jóvenes, que deben —como repetía también la ideología de la latinidad— defenderse del agresor anglosajón. Nadie mejor que Rubén Darío expresa este cambio, al menos nadie tan poéticamente. Hasta entonces feroz enemigo de la metrópoli —el propio Maeztu lo cita: «Yo hacía todo el daño que me era posible al dogmatismo hispano»—,[30] sintió que la Guerra de Cuba era una etapa en lo que se entendía como un conflicto secular entre la hispanidad (latinidad) y los pueblos anglosajones. En «Cisnes» se pregunta:

28. Cf. Pereyra, C., *El mito Monroe*, Madrid, 1914, pp. 462-463, y Pike F., op. cit., p. 144, nota 118. Este era, por lo demás, el ideal del «iberoamericanismo», tal como queda descrito por García, Telésforo, «Ibero-americanismo», *Unión Ibero-Americana*, 1904, n.° extraordinario, mayo. Este número constituye, en realidad, el acta de fundación y la declaración de principios del iberoamericanismo.

29. *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, 1965, p. 386.

30. Maeztu, Ramiro de, *Obras*, 1974, p. 953.

¿Seremos entregados a los bárbaros fieros?
¿Cuántos millones de hombres hablaremos inglés?
¿Ya no hay noble hidalgo ni bravos caballeros?
¿Callaremos ahora para llorar después?

La reconciliación venía preparándose desde antes. Ayudó mucho la difusión de la obra de Humboldt que, sin negar los errores de la colonización, señaló sus aciertos y contribuyó a destruir la imagen absolutamente negativa que existía, tanto en Europa como en América. Muy eficaz fue también, a fin de siglo, la labor de Menéndez Pelayo, que mantuvo extensos contactos con los intelectuales de América, que lo admiraban. Ya en 1884 le escribe, desde Montevideo, Zorrilla de San Martín: «El pueblo que nos dio su sangre y su lengua y su fe, debe darnos aire, luz, estímulo. En el mundo moral, como en el físico, la lactancia es la continuación obligada de la obra de la generación.» En esta carta, donde además llama al continente «Indias Occidentales», ¿no anticipa Zorrilla de San Martín, exactamente, lo que serán los postulados de la hispanidad?[31]

En la segunda mitad del siglo XIX, España dio un paso importante al facilitar la emigración, y con la tímida aparición de las primeras publicaciones que afirmaban lo común: *Revista Española de Ambos Mundos* (1853) y *La América Crónica Hispano-Americana* (1855). A fines de siglo, Emilio Castelar tendió puentes, manteniendo una relación privilegiada con intelectuales americanos y organizando congresos y conmemoraciones. En 1881 se celebró el Congreso Internacional de Americanistas en Madrid y el I Centenario de Andrés Bello. En 1884 se funda la Unión Iberoamericana. El «92» se festejó el Cuarto Centenario. El Congreso Hispanoamericano de 1900, inaugurado por Justo Sierra de parte de los americanos, reunió en Madrid catorce países. Por iniciativa de Alfonso XIII se creó una cátedra de Estudios Superiores de Historia de las Instituciones Políticas y Civiles de América, cuyo primer titular fue Rafael Altamira, y en los mismos años surgió el proyecto de crear una Universidad Hispanoamericana en España, que nunca fue llevado a cabo. Durante la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), los conservadores desarrollan una activa política hispanoamericana. En 1925, creación de la Fundación Universitaria, con un programa de becas para los estudiantes sudamericanos; en 1927, del Patronato de Relaciones Culturales para promover el intercambio de profesores universitarios e instalar escuelas españolas en América; en 1929, la Exposición Ibero-Americana de Sevilla. Pero, lo que va a marcar las nuevas relaciones será la creación de la fiesta del «12 de octubre» en todos los países hispanohablantes, la «Fiesta de la Raza».[32] ¿Por qué Primo de

31. Carta de Zorrilla de San Martín a Menéndez Pelayo, Montevideo, 15 de mayo de 1884, *Menéndez Pelayo y la hispanidad: Epistolario*, Santander, 1955, p. 289 y ss.

32. Sobre los orígenes de la celebración, se discute. José María González lo atribuye a su iniciativa y dice que fue el 12 de octubre de 1912, encontrándose reunidas las naciones hispa-

Rivera realiza lo que había sido un vago proyecto de los intelectuales liberales? Porque la hispanidad va a constituir el eje central de la ideología conservadora a partir de los años veinte. Es Franco, sin embargo, quien institucionalizará verdaderamente el «ideal hispánico». El 2 de noviembre de 1940 crea el Consejo de la Hispanidad y, en febrero de 1946, el Instituto de Cultura Hispánica.

En América la hispanidad se precisa como un ideario de extrema derecha. Maeztu, al referirse a la importancia de difundir sus valores en el Nuevo Continente, afirma:

> Lo que digo es que los pueblos criollos (sic) están empeñados en una lucha de vida o muerte con el bolchevismo, por una parte, y con el imperialismo económico extranjero, de la otra, y si han de salir victoriosos han de volver por los principios comunes de la hispanidad, para vivir bajo autoridades que tengan conciencia de haber recibido de Dios sus poderes, sin lo cual serán tiránicos, y de que esos poderes han de emplearse en organizar la sociedad de un modo cooperativo.[33]

Maeztu es contrario a la idea democrática. Propone una monarquía para España y dictaduras para América. Considera que el derecho divino es la única garantía contra la tiranía. Al autoritarismo político corresponde el autoritarismo ideológico de Maeztu, lo que llama «humanismo español», de esencia católica, opuesto al humanismo renacentista, fundado en el relativismo del hombre, medida de todas las cosas. «El Español cree en valores absolutos o deja de creer totalmente.»[34] Este humanismo español se funda en la «igualdad esencial de los hombres», en medio de las diferencias de valor de las distintas posiciones que ocupan y de las obras que hacen. De hecho había sido esta igualdad la que permitió que los indios fueran considerados hombres, pudiendo convertirse y entrar en el Paraíso. A la igualdad de derechos, Maeztu opone la igualdad de esencias, que permite justificar las desigualdades cívicas y de fortuna.[35]

Contribuye a difundir en América esta ideología la gran popularidad alcanzada por la obra de Nicolás Berdaieff. Ya el título, *Una nueva Edad Media*, marca la formidable vuelta atrás que significa el «humanismo conservador». El autor se declara enemigo del liberalismo democrático y del

noamericanas para festejar las Cortes de Cádiz, Cf. *El día de Colón y la hispanidad*, 1955, pássim. Pero ya en 1892 Antonio Cánovas del Castillo habría propuesto su celebración, aunque murió sin presentarlo a las Cortes. El mismo año, la fiesta fue decretada en algunos países latinoamericanos: Colombia, Costa Rica, Nicaragua; y después fue instituida en otros. José Prat sitúa sus más antiguos recuerdos de la fiesta en 1919, diciendo que había sido instituida durante el gobierno de don Antonio Maura, pero cree recordar que ésta procedía de la Argentina, instituida por Irigoyen. Cf. González, Pilar, «José Prat: Recuerdos de Colombia», *El pensamiento español contemporáneo...*, 1989, v. II, p. 305.

33. Maeztu, Ramiro de, op. cit., p. 877.

34. Idem, ibídem, p. 889.

35. Idem, ibídem, p. 877 y ss.

socialismo marxista (satanocracia). Su mesianismo profético, apocalíptico (la elección es entre «la fraternidad en Cristo o la camaradería en el Anticristo»),[36] lo lleva a defender una nueva Edad Media, retomando y reactualizando la dicotomía agustiniana Bien/Mal. Muchos de sus temas, frases enteras incluso, figuran en el discurso del nacional-catolicismo: al España/Anti-España corresponde el Chile/Anti-Chile; en fin, a Patria/Anti-Patria...

¿Cómo se traduce la hispanidad en el discurso de los propios americanos? Uno de sus más excitados corifeos, Hugo Velasco, lo muestra en una versión que no podemos dejar de calificar al menos de pintoresca. En *Retorno a la hispanidad*, reza:

> La hispanidad, como la iglesia católica, tiene sus opositores más vehementes casi en forma exclusiva en la izquierda materialista. Quedando comprendidos en esta denominación genérica: liberales, socialistas, radicales, comunistas, etc. ¿Por qué? Porque el izquierdismo universal —con sus distintos nombres— es antinomia de gloria, de grandeza, de heroísmo, de apostolado. ¡Liberalismo, excluye grandeza![37]

Es el modelo político de Franco, proyectado en América a través de la hispanidad. Los republicanos son presentados como los descendientes de quienes crearon la «leyenda negra»: «Los nietos de quienes tejieron la Leyenda Negra sobre España, son los que por estas épocas abandonaron cobardemente a España ante el empuje victorioso de los ejércitos del general Franco. Y estos sujetos de mal agüero supieron colarse hábilmente entre los puestos educacionales de los países iberoamericanos para continuar desde ellos su diatriba contra las eternas grandezas de España.»[38] Velasco mezcla hispanidad con mestizaje y suprime el discurso desvalorizador relativo al mestizo. La diferencia sustancial entre la hispanidad y el panamericanismo, es que éste es racial; en cambio, «en la hispanidad el negro, el blanco y el indio no creen en la superioridad de ningún grupo racial».[39] El autor tiene sueños imperialistas para América latina, afirma que ésta será la primera potencia del universo... ¡El año 3000![40] Tiene también sueños eróticos, pues ve la unión de España y América como un gran coito: «España es de América, así como América es de España. Se pertenecen como el macho y la hembra. Recíprocamente. Es una unión tan fuerte, que ni la misma muerte podrá jamás romper.»[41]

36. Berdaieff, Nicolás, *Una nueva Edad Media*, 1933, p. 130.
37. Velasco, Hugo, *Retorno a la hispanidad*, Madrid, 1953, p. 14.
38. Idem, ibídem, p. 16.
39. Idem, ibídem, p. 73.
40. Idem, ibídem, p. 215.
41. Idem, ibídem, p. 47.

La idea de hispanidad encuentra una redefinición filosófica desde el punto de vista liberal en José Gaos y, antes de él, en Ortega. Gaos, en *Pensamiento de la lengua española*,[42] incluye en el término Hispanoamérica, tanto España como la América española. En sentido análogo usa los términos Lusoamérica, Iberoamérica y Angloamérica, reservando para las colonias los nombres de América ibérica, América portuguesa y América inglesa. Su concepción es básicamente lingüística: es hispanoamericano todo habitante de un país hispanohablante. Como dice Abellán en *La Idea de América*, lo más interesante es la extensión que da al término «Hispanoamérica».[43] Pero Gaos trata de vincular su noción a la del primer hispanoamericanismo. Para él, el movimiento de independencia es liberal y antimperialista. El deseo de independizarse del pasado —piensa— es el mismo en las colonias que en la metrópoli. Es un movimiento de renovación cultural y espiritual después de la decadencia. Ambas, pues, tratan de huir del pasado imperial, sólo que España fracasa como movimiento político.

Las notas definitorias de Hispanoamérica estarían en lo que Gaos llama el pensamiento hispanoamericano. España y América se reunirían en una reflexión marcada por tres rasgos: el estético, el político y el pedagógico. En el pensamiento se encontraría la unidad.

Reivindica Gaos el mito de la gran familia hispánica, pero es consciente de la connotación ideológica que la noción de Hispanoamérica ha adquirido con el franquismo. Por eso trata de huir de esta definición y sitúa el término en otro contexto. Desconfía de la traducción política de esta identidad, porque la España renovada habría fracasado con la Segunda República, y porque la Hispanoamérica del franquismo es una idea imperial.[44]

La unión la siente Gaos en el exilio, donde advierte que no es un desterrado, sino un transterrado. El pasó a «empatriarse» en México y esta experiencia le hizo sentir y ver a España y México como una *doble patria una*:

> México le ha hecho llegar a ver España y a sentir las dos patrias más bien como una *doble patria una*: España como el país hispanoamericano que queda por independizarse del común pasado imperial... Por obra de la anterior concepción de patria no ha podido quien acaba de exponerla sentirse en ningún momento «expatriado» de España en México, sino que no ha podido dejar de sentirse en todo momento más bien «empatriado» de España en México.[45]

42. Gaos, José *Antología del pensamiento de la lengua española de la Edad Contemporánea*, México, 1945.
43. Monclús Estella, Antonio, «José Gaos...», *El pensamiento español contemporáneo...*, 1989, v. II, pp. 48-49.
44. Gaos, José, op. cit., p. 29.
45. Cf. «En torno a la filosofía mexicana», ibídem, v. II, pp. 71-72.

En el sentido de Hispanoamérica hay una doble tarea; la de comprender y valorar, y la de salvación. La idea de Hispanoamérica se entrelaza con aquella de darle un destino. En esto es Gaos decididamente ortegueano.

Otra aproximación es la de Ortega y Gasset y, en particular, su idea del «yo y mi circunstancia», que va a desempeñar un papel de extrema importancia en esta reflexión, al afirmar un *ethnos* particular del hombre americano.[46]

Sin embargo, si Ortega plantea el problema de la identidad dentro de una ontología, en general los filósofos de la hispanidad establecerán una estrecha relación entre filosofía, identidad y lenguaje. Unamuno decía que toda filosofía no era en el fondo sino filología. Partiendo de la idea de que el lenguaje es una de las herramientas más importantes del pensar, concluyen los hispanistas subrayando la influencia mutua de la lengua española y el pensar americano, captando dentro de un imanentismo castizo la historia entera de América. El pensar habría dado una realidad histórico-cultural, una identidad al hombre americano.

En una concepción semejante se inscribe Julián Marías. En «Hispanoamerica dramatis personae», publicado en *La Nación* de Buenos Aires en 1958, afirma que los diversos países hispanoamericanos, aunque sean estados independientes, no son sociedades diferentes. No hay «extranjería» entre los habitantes de cada región. En realidad, no son más que regiones de una misma sociedad.

A semejanza de Bolívar, Julián Marías fundaba esta falta de extranjería en la unidad de la lengua. Sin embargo, su Hispanoamérica era profundamente distinta de la del Libertador.

Los hispanoamericanos hispanos

En América latina este segundo hispanoamericanismo se convierte en la referencia de identidad de los sectores que representan una oligarquía, de los medios integristas e incluso de numerosos regímenes militares. A comienzos de 1974, la junta militar chilena, que se siente obligada a exponer las razones que la movieron a dar el golpe de Estado, hace figurar entre ellas el problema de la identidad. En *La declaración de principios de la junta del gobierno militar de Chile* se lee que los militares habrían rechazado la solución marxista: «dado su carácter totalitario y anulador de la persona humana... [y porque] contradice nuestra tradición cristiana e hispánica...» Evidentemente este espíritu correspondía a la percepción de la hispanidad tal como había sido precisado anteriormente por el citado Velasco. Respecto al Estado, éste había afirmado:

> Indiscutiblemente en los gobiernos fuertes está la salvación de América española. Un gobierno fuerte es prenda de garantía y de dinamismo creador. Estos mandatarios que entre nosotros son la gran mayoría, que no mueven un solo dedo sin consultar la constitución de su patria, no han hecho ni podrán hacer jamás obra digna de ser recordada por las generaciones del futuro.[47]

La tradición hispánica aquí defendida era la misma que sirvió de ideología a la Acción Española en la época de Primo de Rivera;[48] alimentó al franquismo, y en torno a ella se agruparon los más conocidos movimientos del integrismo español.[49] Desde el punto de vista de la identidad, suponía la convicción de que este mundo sólo podía reconocerse en la idea de Hispanoamérica. Si en España esta tradición era la de la hispanidad, en «Indias» no podía ser otra que la del hispanoamericanismo.

Decisiva, para el desarrollo de esta ideología, es la figura de Maeztu. En 1927, llega en calidad de embajador a Buenos Aires y de inmediato entra en contacto con los sectores de la extrema derecha. Con ellos funda el periódico *La nueva república*, en el cual se difunden textos del gran teórico francés del integrismo: Maurras. Son los editorialistas argentinos de este periódico quienes llegan al poder con el golpe militar de Uriburu en 1930.

La depresión y la crisis económica del 29 contribuyen a que la hispanidad se instale en América en los años treinta. La necesidad de la oligarquía de reprimir la agitación social, causada por la depresión económica, le hace echar mano a una ideología clerical y antidemocrática. En todos los países surgen grupos de intelectuales convencidos de que la hispanidad es el único credo capaz de salvar a América del comunismo. En Nicaragua, Pablo Antonio Cuadra; en Perú, José de la Riva Agüero y Víctor An-

47. Velasco, Hugo, op. cit., p. 50.

48. Morodo, Raúl, op. cit.

49. Con Franco hay, manifiestamente, una época revanchista y de recuperación del imperio español. Así lo demuestran numerosas declaraciones. La Falange, en el punto segundo de su programa, afirmaba: «Respecto a los países de Hispanoamérica tendemos a la unificación de la cultura, de intereses económicos, y de poder.» Franco, en *El Ferrol* del 21 de junio de 1939, decía: «El Ferrol no puede volverse de espaldas al mar; en sus arsenales forjaremos las unidades de guerra que volverán a dar su imperio a España.» El espíritu de agravio contra quienes les habían despojado de sus antiguas colonias y contra quienes habían bautizado con otros nombres las posesiones del imperio, aparecía por todas partes. En un editorial de *Informaciones* del 7 de junio de 1940 se lee: «Inevitablemente este imperio tiene significado territorial. Exigimos las tierras descubiertas y conquistadas por nuestros conquistadores y que nuestros misioneros bautizaron con claros nombres españoles, nombres que los piratas no pueden pronunciar.» Y, Manuel Aznar, previniendo a América contra el panamericanismo, anunciaba jubiloso la nueva era del hispanoamericanismo: «América española, ¡alerta! La unidad continental que los Estados Unidos predican a todas horas es un inmenso instrumento de servidumbre contra el Centro y el Sur en beneficio del Norte, ¡Alerta! España ha recobrado su ser histórico. España asume nuevamente funciones de dirección en las orientaciones del mundo.» Cf. Duque, Román I., «El paraíso prometido o los bienhechores del mal», *Cuadernos Americanos*, Méxi-

drés Belaúnde; en Ecuador, José María Velasco Ibarra; en Argentina, Mario Amadeo; en Uruguay, Luis Alberto Herrera; en Chile, Jaime Eyzaguirre y todos los que se asocian a la revista *Estudios*. Pero donde el hispanismo reviste la forma más curiosa y también la más próxima al fascismo, porque es probablemente el único movimiento de masas, es en México, con el llamado movimiento sinarquista.[50]

Quienes en América se adhieren a la hispanidad prefieren la denominación de hispanoamericanos a la de latinoamericanos, término que sospechan sea revolucionario y, sobre todo, revelador de la influencia francesa. En forma aún más categórica desautorizan el vocablo Indoamérica, que les parece una deificación racista.[51] Los devotos rechazan incluso ser llamados hispanistas: «Llámanse a sí mismos hispanos y no hispanistas, que es la actitud del extraño que mira desde fuera los rasgos de la cultura ibérica. Ser hispano para el chileno es signo de filiación, no postura servil o imitativa.»[52]

Para los defensores de la identidad hispana, los términos Indoamérica, Latinoamérica o América Ibero-india, resultaban inaceptables, racistas y mixtificadores. Unicamente lo hispano, por cristiano (y universal), no les parecía una deificación étnica.

> Si el término Indoamérica sustituye el factor común cristiano y occidental de nuestra cultura por una deificación racista que se despliega ciegamente en bajos estratos de la biología para rechazar todo contacto con el espíritu universal, la otra denominación de Latinoamérica, aunque más inofensiva y menos falsa, disfraza malamente el propósito de diluir el nombre español en una familia genérica que dará cabida preponderante a otras naciones, muy ilustres sin duda, pero que no estuvieron presentes en las etapas culminantes de la conquista y la colonización. Cuando el indio americano rescatado de la oscuridad de sus ídolos, conoció al Dios del amor y se dirigió a El con las voces tiernas y confiadas del Padre Nuestro, no lo hizo en francés ni en italiano, sino en la viril lengua de Castilla. A España no se le puede disputar el derecho de unir su nombre al de una tierra a la que abrió las puertas del cielo, infundiendo en el alma triste de sus moradores la virtud para ellos desconocida de la esperanza.[53]

50. Una de las obras que mejor explican este movimiento es la de Meyer, Jean, *Le sinarquisme: un fascisme méxicain? 1937-1947*, París, Hachette, 1977.

51. Eyzaguirre, Jaime, *Hispanoamérica del dolor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria. 1968, p. 30.

52. Idem, ibídem, p. 19.

53. Idem, ibídem, pp. 29-30. La única excepción en ese ámbito, aunque sólo en la terminología, es el poeta Santos Chocano quien en *Alma América. Poemas Indo-españoles*, dedicados a Alfonso XIII, exalta la conquista hispánica.

Leyenda rosa y leyenda negra

Se apoya la defensa de la hispanidad en una visión de la historia colonial conocida con el nombre de «leyenda rosa», aunque no falta quien la llama «leyenda blanca».

Nace esta corriente historiográfica entre los sectores más conservadores de España para oponerse a la «leyenda negra». Versión difundida por franceses e ingleses, que presentaba la conquista como un tejido de crueldades y de brutalidades de los conquistadores, cuyo único ideal era la sed de oro.[54] Montaigne habla ya en *Des Coches* de «millones de pueblos pasados a cuchillo» y Sebastian Mercier, en una obra anunciadora de la ciencia-ficción, *L'an deux mille quatre cent quarante, rêve s'il en fut jamais*, publicada en Londres en 1771, describe a España pidiendo perdón por haber cubierto al mundo con treinta y cinco millones de cadáveres.

Uno de los grandes temas de discusión entre ambas leyendas es el referente a la disminución de la población indígena con la llegada de los españoles: la «negra» habla de genocidio; la rosa no niega la destrucción ni la caída demográfica, pero la atribuye a las enfermedades...[55]

El término leyenda negra fue acuñado en 1914 por Julián de Juderías, uno de sus detractores, en *La leyenda negra y la verdad histórica*. En realidad, el ataque lo había comenzado Menéndez Pelayo con su rechazo violento a la obra del padre Las Casas. Consideraba que sus escritos «no eran sino actas de acusación y libelos sanguinarios aptos para ser exornados como en Holanda y en Francia lo fueron con truculentas estampas de suplicios, sirviendo el texto y sus innumerables glosas de pasto y regalo a todos los enemigos del nombre español, hasta nuestros días...»[56]

Pero si Las Casas inaugura la leyenda negra, López de Gómara inicia la leyenda rosa. Defendiendo la causa de los conquistadores contra la homilía de Las Casas, afirmaba Gómara en su *Historia General de las Indias* los valores positivos de la conquista:

54. Sus principales divulgadores serían el francés Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, y Robertson, William, *The history of America.*

55. Aparte de lo que representa el enfrentamiento entre dos pueblos, necesario para instalar el sistema colonial, como destrucción de la población, están los efectos bióticos del encuentro.

El organismo del indígena carecía de defensas contra enfermedades que eran comunes en Europa. Se calcula que los primeros contactos costaron entre un 50% y un 75% de la población. Algunos grupos étnicos simplemente desaparecieron, otros quedaron diezmados. Lévi-Strauss cuenta que, entre los «sabané» del Mato Grosso, una gripe traída por los misioneros costó 1300 muertes en cuarenta y ocho horas, y Darcy Ribeiro señala que en el curso del Guaparé, donde se tiende la línea telegráfica, han desaparecido cerca de dieciocho tribus que se habían mantenido hasta el siglo XIX sin contactos. Cf. *Tristes Tropiques*, y *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, 1972.

56. Cf. *Estudios de crítica histórica y literaria*, 1944, v. VII, pp. 91-92. Contra esta visión de la historia reacciona Ortiz, Fernando, «La leyenda negra contra fray Bartolomé», *Cuadernos Americanos*, 1952, v. XI, n.º 5, septiembre-octubre, pp. 146-184.

Diéronle bestias de carga para que no se carguen; y de lana para que se vistan, no por necesidad, sino por honestidad, si quisieren; y de carne para que coman, ca les faltaba. Mostráronles el uso del hierro y el candil con que mejoran la vida. Hanles dado moneda para que sepan lo que compran y venden, lo que deben y tienen. Hanles enseñado latín y ciencias, que valen más que cuanta plata y oro les tomaron; porque con letras son verdaderamente hombres, y de la plata no se aprovechaban muchos ni todos.[57]

Y su conclusión es el lema de la leyenda rosa posterior: «Así que libraron bien en ser conquistados, y mejor en ser cristianos.»

También había reivindicado la obra de España en América la visión liberal de la conquista, pero desde una perspectiva diferente. Rafael Altamira afirma en 1917, *España y el programa americanista,* que una de sus mayores contribuciones al progreso mundial había sido reconocer como ninguna otra civilización los derechos humanos de los llamados pueblos inferiores. Las Leyes de Indias, estimaba, eran el ejemplo más alto de legislación paternalista y tutelar.[58] Esta visión humanista de la conquista, basada en la noción de progreso de los derechos humanos, sobre todo en contraposición a la colonización anglosajona, tomada por el discurso conservador, desemboca en una glorificación revisionista de la colonización.

Chivo emisario de la leyenda negra será Las Casas, el defensor mismo de esos derechos humanos de que hablaba Altamira. Menéndez Pelayo y otros denuncian su pretendida filantropía como abiertamente antipatriótica; y Palomo, director del Centro de Cultura Hispánica, consideraba objetivo fundamental de su institución desvirtuar la fama de historiador y filántropo que Las Casas ha tenido en Hispanoamérica.[59]

En América latina la opción por la leyenda rosa va a dar lugar a un apasionado debate que, hasta hace poco, parecía puramente académico. En 1920 escribía furioso Carlos Pereyra, porque James Bryce, en su libro sobre *South America* (1912), calificaba a los españoles de pérfidos y bárbaros. Pereyra fue uno de los grandes historiadores de la leyenda rosa. En *La obra de España en América* lo defiende todo, incluso la Inquisición. Cita a los historiadores que «reconocen honradamente que pudo ser mayor el número de víctimas», y luego, pasando a las estadísticas, nos entrega una refutación de antología para probar que las llamas de los autos de fe se alimentaban a menudo de herejes ya ajusticiados: «De los trece relajados en el auto de 1649» —escribe— «sólo hubo uno quemado, el judío

57. López de Gomara, Francisco, *Historia de la conquista de México,* 1988, Porrúa, cap. CCXLIII, pp. 329-330.

58. Altamira, Rafael, *España y el programa americanista,* 1917, p. 172.

59. Cf. Menéndez Pelayo, Marcelino, *Estudios de crítica literaria,* t. VII, pp. 91-92, y Palomo, «Memoria presentada el último día de diciembre de 1914 al Señor Ministro de Instrucción Pública por... presidente del Centro de Cultura Hispanoamericana», *Cultura Hispanoamericana,* 1917, n.º 26, 15 de enero, p. 2.

Tomás Treviño de Sobremonte, pues a los otros se les dio garrote antes de quemarlos.»[60]

Era pues una quema piadosa, ¡indolora!

Y no hablemos de la visión del indio en esta historiografía. Levillier, exaltando la obra de España, define tirano idéntico a usurpador, declara que los incas eran usurpadores y legitima así su destrucción.[61] Palacio Atard llama felonía al acto de sublevarse contra el rey de España y «vasallos alzados» a quienes lo hacen.[62] Carlos Rama cita *Las indias no eran colonias,* de Ricardo Levene, como ejemplo de revisionismo nacionalista argentino que exaltaba la «edad de oro colonial».[63] Era el de Levene un nacionalismo oligarca, que pretendía aupar a las familias estancieras, haciéndolas mantenedoras de la tradición hispánica, frente a las clases emergentes, formadas por emigrantes. Digámoslo de paso, este revisionismo se siente fascinado por Rosas y ataca la figura de Sarmiento. La leyenda rosa sigue vigente en América; en su forma más elemental como el mejor bien que le pudo ocurrir a América...,[64] y en forma mucho más subrepticia, a través del lenguaje. Hasta los historiadores progresistas están entrampados en esta terminología. En una reciente *Historia del pueblo chileno,* Sergio Villalobos, que quiere reescribir la historia desde esa perspectiva, habla de «rebelión» y de «fechorías», al referirse a las luchas de resistencia de los mapuches.[65]

Después del golpe militar de 1973 en Chile, ha quedado de manifiesto que esta lectura «rosa» de la historia formaba parte del substrato ideológico de la dictadura. Son por cierto los historiadores los llamados a repro-

60. Pereyra, Carlos, *La obra de España en América,* Madrid, 1920, pp. 12-13 y 308. En cuanto a Lord Bryce, él tenía la costumbre de repetir estas ideas. Y, en honor a la verdad, habían sido desarrolladas mucho antes por él, en unas lecciones dictadas en 1907 en la Laymen's Missionary Convention de Chatanooga. Cf. «Missions past and present», *Universtiy and historical Addresses,* Nueva York, Mc Millan, 1923, pp. 127-150. Véase, también, sobre la leyenda rosa, Pereyra, *Las huellas de los conquistadores,* Madrid, Consejo de la hispanidad, 1942, pp. 216-217, donde habla del prejuicio antiespañol que hablaba de destrucción de civilizaciones que no lo eran, y donde explica la desaparición del indio por las enfermedades y el mestizaje, p. 189. En realidad, todo el capítulo «El españolismo de la conquista» está destinado a reproducir la «leyenda rosa». Lo mismo ocurre en el capítulo siguiente, «Crueldad» donde habla de la «falsificación lacaseana», p. 233.

61. Levillier, Roberto, *Don Francisco de Toledo,* t. II, pp. XIV-XXLVIII. Citado por Lewin, *La rebelión de Tupac Amaru,* 1957, p. 205.

62. Palacio Atard, Vicente, *El tercer pacto de familia,* Madrid, 1954, pp. 42-50. Citado por Lewin, op. cit., p. 313.

63. Rama, Carlos, *Nacionalismo e historiografía en América latina,* Madrid, Tecnos, 1981, p. 43.

64. Sobre las visiones historiográficas, rosa o negra de la conquista, asociadas a Cortés cf. *Hernán Cortés y su tiempo,* Editora Regional de Extremadura (2 vols), v. I, p. 415 y ss. Otro ejemplo de «leyenda rosa» en Manrique, Jorge Alberto, «la visión de Hernán Cortés en los criollos mexicanos». Cf. t. II, p. 497 y ss.

65. Villalobos, Sergio, *Historia del pueblo chileno,* Santiago de Chile, Zig Zag, 1983, t. I, p. 218, y t. II, p. 109.

ducir este discurso y los designados para encontrar en él los fundamentos históricos de una identidad. Identidad centrada en «lo español», y no sobre «el español», lo que también representa una idea de España. Este discurso realiza, a través de la historia, la crítica de lo político y rechaza en el presente, por razones de tradición, cultura y moral, otras denominaciones, en particular la de Indoamérica. Nadie ha precisado mejor esta visión de identidad que el mentado Jaime Eyzaguirre:

> Por eso el español no sólo es un elemento más en el conglomerado étnico. Es el factor decisivo, el único que supo atraerlos a todos... Por eso lo que se haga por echar en olvido el nombre español en estas tierras y querer oponer a él una revalorización hiperbólica de lo indígena, irá en derechura a atentar contra el nervio vital que ata a nuestros pueblos. Todo lo que las viejas civilizaciones pudieron tener de valedero en el momento de plena decadencia en que las sorprendió la conquista, fue guardado y defendido por los mismos españoles que trajeron a tiempo el instrumento de la escritura, desconocido por los indígenas, para perpetuar la historia y tradiciones de los vencidos. Lo que los conquistadores destruyeron apenas es comparable con lo que transportaron de cultura.[66]

En forma menos sutil, aunque mucho más clara respecto a sus sentimientos, resume la leyenda rosa José María Pemán, en un artículo de paradójico título, «Valor del hispanoamericanismo en el progreso total humano hacia la unificación y la paz»: «Los españoles» —dice— «fueron al Nuevo Mundo, donde encontraron una raza inferior. Allí ellos mismos se ocuparon de la tarea de blanquear los rostros de esa raza y de abrir sus estrechos cráneos para introducir en ellos el pensamiento luminoso y civilizado de la bendita raza castellana.»[67] El argumento se mantiene hasta

66. Cf. Eyzaguirre, Jaime, op. cit., pp. 29-30.

67. Pike, F., op. cit., p. 314. En un libro reciente, *La caída del hombre natural*, Anthony Pagden insiste en la función de los historiadores-ideólogos del franquismo «para construir la imagen de un grandioso pasado imperial —que sin duda acarreó matanzas masivas— moralmente inteligible, al término de la Segunda Guerra Mundial, los eruditos franquistas dirigieron su atención... hacia aquellos aspectos de la conquista que podrían ser moralmente defendidos». Agrega que, basándose en el discurso de la «Escuela de Salamanca» y de Las Casas, afirmaron que ninguna potencia gastó tanta energía en discutir la legitimidad de sus actividades, ni tanto tiempo intentando inútilmente refrenar los excesos de sus colonizadores, dando la imagen de que España era una auténtica potencia cristiana que, a la larga, había actuado en interés de sus súbditos, y de la cristiandad universal. Para Pagden, se trataba de una «labor sutilmente propagandística y descaradamente anacrónica», p. 16., que proyectaba los intereses ideológicos del período franquista. En esta empresa, fueron apoyados por los historiadores yanquis, en particular Lewis Hanke que quería llevar el agua a su molino y demostrar que las actitudes humanitarias de los teólogos, Vitoria y Las Casas, encajaban en la misma tradición de Jefferson y Franklin. Todas estas «luchas por la justicia» no eran sino búsquedas de legitimación. Si se pueden aceptar los argumentos de Pagden sobre los propósitos políticos de los historiadores del franquismo, no se puede negar que la labor de esos teólogos que, como Vitoria, Suárez, Mariana y Las Casas, crearon el derecho natural y extendieron la idea de humanidad al indio, representa un auténtico valor moral. Por otra parte, si la imposición de la religión y el nuevo poder implicó

hoy. En un coloquio reciente sobre «El Descubrimiento», en el Colegio Mayor Zurbarán (1985), justificaba uno de los participantes la conquista porque los aborígenes eran hombres que estaban en una situación de infraestructura humana en cuanto a cultura y costumbres.[68]

La leyenda rosa encuentra en América una visión de clase, en la cual desemboca de manera absolutamente natural. Una ideología de la discriminación, no sólo del indio y el negro, sino del obrero y el campesino: por mestizo, por mulato o simplemente por su condición de miserable. Es el desprecio por la chusma, por el cholo, por el roto... Ya en esa época lo constataba, desde una perspectiva completamente distinta, José Carlos Mariátegui:

> Los elementos feudales o burgueses... sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista... La solidaridad de clase se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico. Y este sentimiento se extiende a gran parte de las clases medias, que imitan a la aristocracia y a la burguesía en el desdén por la plebe de color aunque su propio mestizaje sea demasiado evidente.[69]

Con matices, Salvador de Madariaga resulta un difusor de la leyenda rosa. En sus numerosas obras dedicadas a América, insiste en la función de la hispanidad, o hispanización, en la creación de una nueva cultura y pone, justamente, de relieve su valor en el mestizaje, a diferencia de la colonización anglosajona. Durante la colonia, siglos de labor cultural y política, España hispanizó la raíz misma del indio y el negro, asimilándolos al europeo. De la hispanización sería incluso producto la independencia (por el fondo de separatismo que le es ínsito). España adoctrinó y culturizó. Llenó el continente de cátedras y universidades, injertó una arquitectura... Concluye afirmando que los españoles trataron bien a los indios, como lo prueba el que hubiera más indios al acabar el ciclo hispánico que al comenzar. Ha habido una conspiración de Europa para negar la obra de España. Un indicio, señala Madariaga, es la desfiguración o la extranjerización de los nombres. En el Museo Británico, vio que lo referente a Colón debía ser buscado en Colombo. Se atenían al nombre tal como se escribe, le dijeron. Madariaga concluye que no querían ver figurar un nombre español en la historia universal, porque el principio inverso aplicaban

en América española el mismo genocidio que en los Estados Unidos, donde faltaron estos teólogos y la voluntad de los Tudor para limitar los abusos de los colonos. La revisión de la historia no debe hacerse ni con los prejuicios de la leyenda rosa, ni con los de la negra.

68. Cf. Morales Padrón et alii., *El descubrimiento de América*, Madrid, Foro en el Colegio Mayor Zurbarán, 1986, p. 79.

69. Meseguer Illán, Diego, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, Lima,

a los Borgia y a Spinoza, cuyos nombres originales eran Borja y Espinoza. Esa conspiración malévola comienza con la leyenda negra, cuando España descubre América. Primer foco del anti-hispanismo. Hoy día existe otro poderoso: la atracción colonizadora de los Estados Unidos. Lo que Madariaga llama el mito de Eldorado (y los «mojados» simplemente «El Norte»). El único elemento capaz de resistir esta absorción es «lo español», y los Estados Unidos hacen todo lo posible para desterrarlo. Un ejemplo es el libro ya citado de Harrison.[70]

De la ideología de la hispanidad y de la leyenda negra se ha valido una clase, no sólo para legitimar las conquistas y la colonización española, sino para exorcizar a sus enemigos mostrándolos como enemigos de la obra de España. Caída la República, los autores franquistas adoptaron la idea de la leyenda negra para defenderse de la opinión pública internacional y caracterizar las obras que no les eran favorables. Un trust de cerebros, decían, entre los que figuraban Picasso, Neruda y Hemingway, se habría confabulado para lanzar una guerra contra España orquestada por la Unión Soviética.[71] El mismo argumento fue retomado por los dictadores de la década de los setenta para luchar contra los intelectuales y contra todos aquellos que se comprometieron en el restablecimiento de la vida democrática en América latina. Ellos serían los responsables de la leyenda negra sobre este período, los responsables de la mala imagen y del aislamiento diplomático. Culpabilizaban a una conspiración extranjera de sus propios fracasos.

Hasta dónde llegó la versión de la leyenda rosa, extendida a la época de Franco, lo muestra un verso de Giménez Caballero: «La sonrisa de Franco tiene algo del manto de la Virgen.»[72]

El hispanoamericanismo, ¿identidad de una clase?

Si en España la hispanidad tiene por función la reconciliación del cuerpo social, en América es antes que nada una visión de clase. La colonización española pronto dejó de ser una colonización de pueblo a pueblo, para transformarse en una estructura de castas y, terminado el período colonial, en una dominación de clase a clase. Pero las clases quedaron profundamente marcadas por los colores. «La guerra de colores» —como la llamaba Bolívar— no era otra cosa que el conflicto entre las oligarquías y los llaneros, los mineros o los gauchos. Y, pese a los intentos del mencionado Velasco por probarnos la existencia de una hispanidad mestiza,[73] hispanos eran sólo los oligarcas; campesinos y trabajadores eran indios, negros o mestizos, mulatos o zambos. La hispanidad, pues, era sólo la defensa de quienes se sentían españoles desde varias generaciones, en especial la hispanidad asociada a la defensa de la raza y de un catolicismo tradicionalista y conservador. ¿Qué interés podía tener en defender estos valores el indio de la sierra, que continuaba manteniendo el mito de *inkarri*, o el negro que cortaba la banana y se reconocía en el vudú?[74]

70. Cf. Suances Marcos, «El pensamiento de Salvador de Madariaga», *El pensamiento español contemporáneo...*, 1989, v. I, pp. 641-679.

71. Southworth, H., «La légende noire encore plus noire», *Le mythe de la croisade de Franco*, París, Ruedo Ibérico, 1964.

Así, estas ideologías resultaban doblemente interesadas: justificaban el dominio de una clase, a la vez que legitimaban el ejercicio de la violencia dictatorial. Y lo hacían desde una doble perspectiva: desde la de la hispanidad, con la idea de «cruzada», que el franquismo popularizó; y desde la defensa de Occidente, por mediación de la señalada doctrina de la seguridad nacional.[75]

Hispanoamericanismo, cruzada e integrismo

La hispanidad representa también una cruzada: la del Occidente cristiano contra el Oriente bárbaro.

Asociada estrechamente al integrismo católico, la fuente de la idea de cruzada se remonta al jesuita catalán Jaime Balmes (1810-1848). Balmes es considerado el precursor de la encíclica *Rerum novarum* (aplaudida por el tradicionalismo español, que la entendió como un pronunciamiento social conservador, y por los hispanistas que la consideraron profundamente hispánica, porque veían en su contenido la influencia espiritual del jesuita). Balmes lamentaba la supresión de las guildas y la excesiva concentración de la riqueza, criticaba los procedimientos del liberalismo económico que reducían al hombre a una máquina, y defendía la propiedad privada, llamando, eso sí, la atención sobre su función social.[76] Colofón de sus ideas era que el liberalismo individualista se basaba en la herejía y conducía inevitablemente a la anarquía y al socialismo.

Balmes ha interesado sobre todo a los sectores de la derecha española. No es casualidad que entre sus estudiosos figure Fraga Iribarne: *Balmes, fundador de la sociología positiva en España* (1955), y que Pinochet,

73. Velasco, supra.

74. Sobre el mito sincrético del *inkarri*, nombre mixto que proviene de la contracción de la palabra quechua inka y de la castellana rey, ha escrito José María Arguedas. Cf. «El mito de inkarri y las tres humanidades», *Formación de una cultura nacional indoamericana*, p. 173 y ss.

75. Cf. Comblin, Joseph, *Le pouvoir militaire en Amérique latine. L'idéologie de la sécurité nationale*, París, Jean Pierre Delarge, 1977.

76. Balmes, Jaime, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con*

después de abandonar el modelo económico de la Escuela de Chicago y buscando nuevas respuestas a los problemas sociales, asegurara estar leyéndolo.

Únese en este aspecto la ideología de la hispanidad con la de la civilización cristiana y occidental. El «occidentalismo cristiano» como categoría político-filosófica viene de Spengler. Asociada a la decadencia de Occidente, tiene amplia difusión en España y América. Fascina a Ortega y a Mariátegui, y a toda una generación de pensadores. Después de la Segunda Guerra Mundial, los autores católicos van a renovar la idea, en particular Christopher Dawson, cuyas conferencias, recopiladas sobre la marcha, serán difundidas en sendos volúmenes por la Editorial Sudamericana en Argentina y Rialp en España, afamado brazo editorial del Opus. *Religión y cultura* y *La religión y el origen de la cultura occidental*, así como la recopilación de artículos titulados *Dinámica de la historia universal*, preparan el camino a un integrismo más agresivo y combatiente de Occidente. El título de las series donde se insertan sus obras son también significativos: «Oriente y Occidente», «Cuestiones fundamentales».

Desarrollada por el franquismo, la noción de cruzada de la hispanidad fue reafirmada al día siguiente del golpe de Estado en Chile. Se la presentaba como misión de las fuerzas armadas, exhumando un viejo texto del corifeo del hispanismo chileno, Jaime Eyzaguirre:

> Mientras muchas naciones yacen sin el ánimo de repeler el mal o pactan cínicamente con el error, España es la única que a riesgo de liquidarse por entero se rebela contra la barbarie, desentierra el sagrado signo redentor y sabe decir al mundo que, mientras quede uno de sus hijos en pie, no se abatirá sin lucha el espíritu cristiano de Occidente.[77]

Es aquí justamente donde hispanidad y civilización occidental se unen. Cruzada y defensa de Occidente son la misma chola con distinta pollera. Trocando su nombre por doctrina de la seguridad nacional, plantea la lucha de Occidente contra dos peligros fundamentales: el enemigo interno y el externo. La lucha contra el enemigo interno no es únicamente represiva, también es persuasiva. Es una tarea ideológica. En este sentido interviene el carácter tradicionalista de la hispanidad, propone una catequesis adecuada para las masas trabajadoras, pues, únicamente cuando ellas hayan comprendido el propósito de sus vidas en la tierra, dejarán de clamar contra las estructuras jerárquicas. Por ello, es necesario reemplazar la educación pública —«atea y materialista»— por la privada, mayoritariamen-

77. Eyzaguirre, Jaime, «Chile en el tiempo», Santiago de Chile, Nueva Universidad, s. f., p. 60. Este texto fue publicado, a guisa de editorial, por *El Mercurio* el día siguiente del golpe, lo que prueba la importancia de la hispanidad, o la importancia que le asignan, o lo ligados que se sienten a ella, los ideólogos castrenses.

te entregada a las órdenes religiosas. Sólo ésta permite enseñar al obrero la abnegación y el sacrificio, utilizando el mensaje evangélico. Su catequesis no tiene otro fin que imponer el dominio de una clase y exige la complicidad total de la iglesia. De ahí, el terror del tradicionalismo frente a las corrientes religiosas que quieren situar la iglesia del lado del pueblo.

Los sectores más conservadores del hispanismo consideran el catolicismo la auténtica religión de la raza y piensan que únicamente un renacimiento religioso —pero religioso integrista— podrá vencer las fuerzas del materialismo y detener la revolución social.

Durante las décadas dictatoriales, la doctrina de la seguridad nacional ha sido la única identidad de los ejércitos del Cono Sur, y de un Cono Sur extendido, porque llega hasta el Brasil. Allí se inaugura con el golpe de 1964. Los militares son occidentales y están defendiendo el hemisferio. Defendiéndolo de esa contraidentidad que representan los antinacionales y los anticristianos. De esa contraidentidad, epígono de la ideología del Oriente bárbaro, cuyo clisé más vendido durante el primer cuarto de siglo, fue el del «peligro amarillo». De esa contraidentidad que, a partir del período de entre las dos guerras, se hace uno con «el marxismo ateo», y que hoy no sabemos cómo se va a redefinir ideológicamente, después de la reconciliación Este/Oeste. En este discurso, el marxismo y el socialismo eran representados en lucha contra la identidad de Occidente, pero no en lucha de fronteras, sino en el interior de cada país. Para la doctrina de la seguridad nacional las fronteras son ideológicas, no geográficas. No pasan por los Urales, ni siquiera por el Danubio, sino por la línea divisoria que opone una clase a otra. Daban vuelta, entrando en el Atlántico, mar occidental por tradición y doctrina, mar de las Hespérides, nada más que para excluir de Occidente a los países que intentaban desarrollar una experiencia socialista,[78] y se alargaban hasta el Pacífico, para comprender el Japón.

El mito del Oriente bárbaro, «rojo» o «anti-occidental» está fuertemente enraizado en la mentalidad popular. Ha sido reproducido por los comics, por las películas... Es difícil desarraigarlo. En épocas de crisis tiende a exacerbarse. Los medios lo refuerzan, tratan de inquietar y transmitir la desconfianza frente a las políticas de cambio. Bajo la presión del imaginario occidentalista, aun cuando la población mire con simpatía los cambios y la opinión externa los apoye, se infunde la desconfianza. Los medios orientados llaman a la vigilancia, advierten a la población que los «rojos» son

78. En esta nueva visión del «Occidente amenazado» se desarrolla la noción de «enemigo interno». Un enemigo que curiosamente, el padre del neoliberalismo, Milton Friedman, definía como uno de los peligros que amenazaban a la sociedad liberal: «The preservation and expansion of freedom are today threatened from two directions. The one threat is obvius and clear. It is the external threat coming from the evil men in the Kremlin who promise to bury us. The other threat es far more subtle. It is the internal threat coming from men of good intentions and good will who whish to reform us.» Cf. *Capitalism and Freedom*, Chicago, 1957, p. 201.

tal cual los describían los tebeos que leyeron en su infancia, como los enemigos del Guerrero del Antifaz, defensor de la hispanidad contra los bárbaros; o los de Alcázar y el niño Pedrín, que protegían a España y al resto del mundo de la conjuración de los rojos y del gangsterismo. Uno de los más preclaros pensadores de América, el peruano Mariátegui, decía a este respecto: «La precipitada definición del orientalismo como sucedáneo o equivalente del bolchevismo, arranca del erróneo hábito mental de solidarizar absolutamente la civilización occidental con el orden burgués.»[79]

Conlleva el hispanoamericanismo, en cuanto expresión de la ideología de la hispanidad, una visión de América que, a grandes rasgos, podemos reducir a tres puntos.

Primero. Reanuda el tema «civilización y barbarie», desacreditado después de la Primera Guerra Mundial. La hispanidad se presenta como la civilización frente a la barbarie del indio. Al poder militar esta afirmación le permite legitimarse en la historia. Ejército e hispanidad serían olivo y aceituna desde los tiempos de la conquista. ¿No fue acaso él quien protegió durante los tres siglos la civilización occidental contra la insurgencia aborigen? Así al menos lo afirman los documentos oficiales.[80] Basado en este argumento, el ejército, a semejanza de las oligarquías, se siente depositario de la cultura, garante del progreso y factor de modernidad.

Segundo. Implícita en la noción de Hispanoamérica, está la idea de filiación. La hispanidad establece entre España y América una relación de madre-hijo. Acabamos de ver que para Maeztu la hispanidad significaba unir España con América a través de la noción de Madre Patria. Esto implicaba darle una misión tutelar a España y volver a las concepciones del Estado fundadas en el «orden natural de la familia». Misión tutelar que se extiende sobre todos los campos y que, por cierto, se manifestaba en la lengua. En 1904, refiriéndose a las relaciones entre la península e Iberoamérica, sentenciaba el conde de Romanones: España «tiene una misión providencial que cumplir... mantener la pureza de la lengua...» ¿Qué habría sido de la literatura —de la nuestra y la universal— si se hubiera aceptado esta misión?[81]

La filiación implicaba también una solidaridad política; en particular frente a los Estados Unidos. Lo señala Maeztu en 1934: «Es un hecho que

79. Mariátegui, José Carlos, «Occidente y Oriente», *Obras Completas*, v. XVIII, p. 204.

80. Un texto aparecido en *El Mercurio* del 9 de septiembre de 1976, titulado «Las glorias del ejército», reducía toda la historia de Chile a hechos militares y a la acción salvadora del ejército: «Protector de la civilización cristiana contra la insurgencia aborigen durante tres siglos, forjador de la independencia y fundador de la república, el ejército de Chile constituye la columna vertebral de nuestras instituciones.» Sin profundizar en lo que significa como reescritura hispanista de la historia, la utilización de la palabra «insurgencia» para calificar la defensa del indio de sus propias tierras muestra de qué ideología se trata.

81. Cf. «La universidad de Salamanca», *Unión Ibero-Americana*, 1904, p. 27. Citado por Pike, F., op. cit., p. 388, nota 47.

no podrá desembarcar un pelotón de infantería norteamericana en Nicaragua sin que se lastime el patriotismo de Argentina y del Perú, de Méjico y de España, y aun también el de Brasil y Portugal.»[82]

¿Es preciso recordar que la relación filial, que a través de esta ideología establece España con sus antiguas colonias, envuelve asimismo la noción de pueblo joven?[83]

Tercero. La hispanidad se activa en un mito, del cual hemos hablado ampliamente en las páginas anteriores: el de cruzada. La cruzada del Occidente cristiano contra el Oriente bárbaro.[84]

De la hispanidad al indigenismo

Para los defensores de la hispanidad, el desarrollo del Nuevo Mundo habría de probar que España no era decadente. Había entregado su fuerza a América y por eso mismo se encontraba debilitada, pero era allí donde debía renovarse. Blasco Ibáñez declaraba en 1909: «Si España ha perdido su fuerza es porque se la había transmitido a sus hijos.»[85] Los acontecimientos en América, durante el período de entreguerras, parecieron mostrar lo contrario: la fuerza también se había perdido en el Nuevo Mundo. Es que la raza no es hispánica pura —se explicó—, ha sido dañada (irremediablemente) por un elemento inferior: el indio.

Es entonces cuando se renuevan en España las teorías sobre la inferioridad del indígena y el mestizo, y se rehabilita la idea de un «orden natural» de la sociedad, marcado por el color de la piel. Son las teorías de la «pigmentocracia», desarrolladas durante la colonia, y de las que daban testimonio los cuadros del mestizaje.[86] Estas concepciones son reflotadas en una obra de José Pérez de Barradas, premiada por la Academia de la Historia en 1951: *Los mestizos en América*.[87] Aparte de dar una interpretación «donjuanesca» de la conquista: las indias no soñaban sino con ser

82. Rubert de Ventós, X., *El laberinto de la hispanidad*, Barcelona, Planeta, 1987, p. 200, nota 112.

83. Cf. «Neomundismo y pueblo joven» en esta obra.

84. Cf. supra.

85. Cf. Blasco Ibáñez, Vicente, «Porvenir de América», *Unión Iberoamericana*, 1909, octubre, pp. 1-2.

86. Como ejemplo, cito sólo las dos series que se conservan en el Museo Etnológico de Madrid, compuestas una de dieciséis cuadros y la otra de veinte.

87. Pérez de Barradas parece explicar la conquista y el mestizaje por una verdadera obsesión sexual: las indias no soñaban sino con ser fecundadas por los conquistadores. Su libro representa la respuesta del hispanismo al indigenismo de la década anterior. Critica a Las Casas afirmando que la *Brevísima Relación* rezuma sadismo y anormalidad psicológica, que era un enfermo mental, paranoico, y que es la calumnia absoluta. La desaparición de los indios la atribuye a las enfermedades, y a que fueron abandonados por sus mujeres; pero, cuando se refiere al mismo fenómeno durante la república, piensa que se trata de un genocidio. Se diría que con la independencia los indios recuperaron la buena salud y, de paso, sus mujeres.

fecundadas por los conquistadores, Pérez de Barradas pensaba que la «pigmentocracia» había contribuido a preservar las jerarquías en América. Su noción de orden social pigmentocrático no hacía en realidad más que agregar el tecnicolor a la noción de orden natural de Maurras.[88]

Pérez de Barradas niega ser racista, mas algunos de sus juicios, deslizados entre líneas, parecerían desmentirlo. Botones de muestra: «también había uniones legales en tales Antillas de blancos respetables casados con personas de color»,[89] «los mulatos no eran del todo malos»,[90] «los nabori, incapaces de ser libres»,[91] etc.

Incluso la reflexión de los pensadores más notables de esa época está marcada por esta imagen. Se habla de «apatía y flojera», y ya hemos citado los célebres párrafos de José María Pemán.[92] Agreguemos a Ortega y Gasset, quien, en *Meditación del pueblo joven*, dice refiriéndose a la Argentina: «Los indígenas que la poblaban eran... tan inferiores por su cultura a los colonizadores que era como si no existiesen o como si fuesen para ellos meros objetos utilizables».[93] La imagen de inferioridad del indio, difundida por el discurso hispanista, parecía recortada de la famosa encuesta realizada por los jerónimos el año 1517 y que reproduce Lévy-Strauss en *Tristes trópicos*.[94]

Juicios análogos se repiten en numerosos escritores. Santiago Magariños escribe en *El problema de la tierra en México y la constitución socialista de 1917* (1932),[95] que los indios son refractarios a la civilización y pertenecen a una especie inferior. La idea más corriente y repetida, desde fines del siglo XIX, es que la historia en esta región sólo comienza con la llegada de los españoles.[96]

Esto sin considerar que los españoles también desconfiaban culturalmente del elemento negro, o lo desdeñaban, según confirma Menéndez Pelayo en la *Historia de la poesía hispanoamericana*. Refiriéndose a los negros de la República Dominicana, decía de ellos que eran refractarios a la civilización.[97]

88. Pérez Barradas, José, *Los mestizos en América*, Madrid, 1976, p. 213 y ss. Sobre la pigmentocracia, véase, Magnus Mörner, *Race mixture in the history of Latin America*, Boston, 1967, p. 54. Citado por Pike, F., op. cit., cap. 9, nota 26.

89. Pérez de Barradas, José, op. cit., Madrid, 1976, p. 224.

90. Idem, ibídem, p. 225.

91. Idem, ibídem, p. 219.

92. Pemán, supra.

93. Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del pueblo joven*, Madrid, 1966, p. 106.

94. Lévy-Strauss, C., *Tristes Tropiques*, París, 1955, p. 82.

95. Magariños, Santiago, *El problema de la tierra en México y la Constitución socialista de 1917*, México, 1932, p. 247.

96. Cf. Fabié y Escudero, A. M., «Ensayo histórico de la legislación española en sus Estados de Ultramar», 1896, p. 12, y García, Casiano, «De algunos textos de historia», *España y América*, 1926, v. XVII, octubre-diciembre, p. 190. Citado por Pike, F., op. cit., p. 315.

97. Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de la poesía hispanoamericana*, 1893-1895, t. I, p. 312.

Cierto es que esta visión de inferioridad e incapacidad del indio y del negro era también frecuente entre los escritores criollos del positivismo. Se refleja en la literatura. Particularmente en la novela de Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, y en el ensayo de Palacios, *La raza chilena*, donde reemplaza al indio por el inmigrante y se lamenta por igual de los efectos nocivos del mestizaje.

Frente a esta actitud reaccionaron diversos sectores de la política y del pensamiento latinoamericanos. La revolución mexicana hizo indigenismo en los hechos, pues planteó el problema del indio concretamente con la reforma agraria; en otros países, en cambio, el problema se situó más en el terreno ideológico que en los hechos. Numerosos autores salieron a reivindicar al indio, cada uno desde su respectiva postura de clase. Los unos preconizaron un indigenismo elitista, de encomendero; los otros, un populismo de pacto social, a semejanza de Haya de la Torre. Los más radicales, Mariátegui, vieron la solución para el indio en la revolución socialista. Desde una perspectiva marxista, el peruano retoma la tesis de la pigmentocracia: en América la sociedad de clases se encontraba doblada por el color de la piel. De esta afirmación parte el pensamiento revolucionario de los años treinta, que reconcilia socialismo e indigenismo, al constatar que las cuatro quintas partes de las masas explotadas eran indios.

Pero ésta ya es la polémica de Indoamérica.

IBEROAMERICA

Iberoamérica y el gentilicio iberoamericano comprenden reinos y naturales de la Iberia europea y de los territorios y pueblos de América que antes formaron parte de España y Portugal. Durante todo el siglo XIX, la noción fue cubierta por la de Hispanoamérica. Por una razón histórica, porque el término romano «Hispania» abarcaba toda la península y, en consecuencia, la América hispana o Hispanoamérica comprendía tanto la española-americana como las colonias portuguesas: Brasil.

Surge el término hacia fines del siglo XIX y se emplea cada vez más en el transcurso del siguiente, en medios políticos-diplomáticos y científicos. Será expresión corriente en los círculos académicos, que pretenden abarcar de una sola mirada América y el mundo europeo. Es mirado con desconfianza, en cambio, por algunos conservadores. Giménez Caballero decía: «Lo primero que tenemos que atacar es lo de iberoamericano y latinoamericano.»[1] Puede venir esta animosidad de que lo de iberoamericano fue utilizado por la izquierda obrera española. Los anarquistas y la Unión General de Trabajadores hablaban de «un amplio movimiento libertario iberoamericano», y de una «Federación de Trabajadores Iberoamericana», respectivamente.

A comienzos de siglo la denominación se difunde por dos razones: en lo iberoamericano se ve una dimensión más continental que en la hispanidad y, por ser la noción más marcadamente geográfica que lo hispano, cabe mejor en ella la realidad del mestizaje. Lo primero permite oponerla a las nociones de pan- y latinoamérica, rechazadas con vigor por los intelectuales de la época; lo segundo, englobar realidades etno-culturales, que resultaba difícil hacer entrar en la pura idea de hispanidad. El término, como lo veremos al hablar de la Tercera Hispanoamérica, ha vuelto a tomar impulso después de la muerte de Franco. Porque forma parte de una nueva política de España para América latina y porque sirve pa-

1. Cf. Monclús Estella, Antonio, «La teoría nacionalista de Ernesto Giménez Caballero», *El pensamiento español contemporáneo...*, 1989, p. 37.

ra enjalbegar la desacreditada fachada de la hispanidad y cambiar los nombres de las instituciones de cooperación, demasiado marcadas por el pasado.

En 1885 se crea la Unión Iberoamericana, pero el término Iberoamérica tarda en divulgarse. Todavía en 1892 se convoca a un congreso Hispano-Portugués-Americano y no a un congreso Iberoamericano. El iberoamericanismo corresponde, más o menos, a la misma ideología que inspira el hispanismo: restablecer la hegemonía de España y de la Península. Va a difundirse después del fin del imperio en Brasil[2] y de la Guerra de Cuba. La fecha señera es 1904, año en el cual aparecen dos números extraordinarios de la revista *Unión Ibero-americana* (marzo y mayo).[3] Son capitales para entender la naturaleza del iberoamericanismo. En el número de marzo de 1904, el artículo «Ibero-americanismo», de Telésforo García, habla de la afinidad moral indestructible entre los pueblos íberos. Sentido como un término más claramente continental, a través de él se lanza un ataque frontal contra la idea de «Latinoamérica» y contra el gentilicio «latinoamericano», difundido desde mediados de siglo. A Juan Valera el término lo ofendía, como ofendería al padre que su hijo negara su nombre, «los que se llaman latinos desprecian la sangre que corre por sus venas, lo que une estos pueblos no es lo latino, sino lo hispánico».[4] Durante la Primera Guerra Mundial, Menéndez Pidal lanzó una campaña para prohibir en la prensa el enunciado América latina. En 1921, en el Congreso de Historia y Geografía Hispano-Americanas, en Sevilla, se acordó que el nombre apropiado era «hispánico» para hablar de España, Portugal y la América hispana y portuguesa. Un editorial de la *Unión Hispano-Americana* (1922) afirmaba que Francia e Italia habían lanzado una campaña en favor del nombre de América latina para persuadir al «Nuevo Mundo» de que la latinidad era su mejor defensa contra el imperialismo anglosajón. El editorial prevenía a los americanos para no caer en la trampa. Sólo la unidad hispánica era defensa contra la expansión de los Estados Unidos.[5]

En los años veinte se denunciaban los esfuerzos de la colonia italiana en Buenos Aires para difundir el nombre «Latinoamérica». Meros apetitos económicos, de perverso efecto cultural, pues la influencia italiana degradaba la literatura, el arte y la música.[6] Desconfianza semejante inspiraban los argumentos de los italianos sobre el origen genovés de Colón y que, dado este origen, el continente debía más bien llamarse América latina.[7]

Toma el iberoamericanismo, del panlatinismo, la tarea de detener la marcha ascendente de la civilización sajona. Y esta declaración, hecha un poco en el aire, años antes de la Guerra de Cuba,[8] se convertirá en un argumento convincente después de la pérdida de las últimas colonias. Los españoles lanzan entonces una verdadera guerra ideológica contra el panamericanismo y la doctrina Monroe y recurren al iberoamericanismo y al hispanoamericanismo para sintetizar y emblematizar sus teorías. Unirse bajo uno de estos lemas y bajo la dirección de España era lo único capaz de detener al imperialismo yanqui. El panamericanismo sólo podía ser contrabalanceado por el hispanismo, un movimiento espiritual, que no atentaba contra las soberanías nacionales. En el citado número de 1904, un artículo de Armiñán —entonces director de la *Unión*— titulado «El porvenir», confiaba en que vendría el día en que los pueblos se unirían desde México al Cabo de Hornos en una confederación sellada por la sangre, la lengua y la historia, para detener la brutal conquista sajona.[9]

La idea de Iberoamérica va a encontrar diversas definiciones a lo largo de la historia. Una de las más precisas es la de Wagner de Reyna. En *Destino y vocación de Iberoamérica* el autor trata de conciliar diversos conceptos: el de crisis, el de elitismo, la idea de cruzada y la realidad de una sociedad mestiza, y de reconciliarlos dentro de la noción de «Iberoamérica». Vivimos en una Inter-Era, una edad nefasta, de «decadencia». De Reyna asume la responsabilidad de la cultura universal. Para capear la crisis es preciso conservar los valores de Occidente. Como en la Edad Media, en este período de transición la cultura busca refugiarse en los conventos y monasterios. La función de Iberoamérica debe ser la de un convento. He aquí su destino y vocación. Los iberoamericanos son los cruzados de esta época.

2. Abolición del imperio: 14 y 15 de noviembre de 1889. En febrero de 1891 se aprobó la Constitución de los Estados Unidos del Brasil.

3. *Unión Ibero-Americana*, Revista mensual. Organo de la asociación. La revista fue publicada en Madrid desde principios de 1886 hasta 1926.

4. Valera, Juan, *Cartas Americanas*, Madrid, 1889, p. 83.

5. Cf. Espinoza, Aurelio, «El término "América latina" es erróneo», *Hispania*, 1918, n.° 3, septiembre.

6. Cf. García Caminero, *El problema hispanoamericano*, 1926, p. 85. Citado por Pike, F., *Hispanismo, 1898-1936...*, 1975, p. 199.

7. La controversia sobre la nacionalidad de Colón es la historia de una polémica ideológica. A comienzos de siglo fue un tema candente de enfrentamiento entre los intelectuales de la metrópoli y los americanos. Un solo ejemplo: en 1917, el marqués de Dos Fuentes, secretario de la Legación de España en Chile dio una conferencia para demostrar que Colón había nacido en Galicia; «La comedia y el drama del descubrimiento de América: Alonso Sánchez de Huelva, su verdadero descubridor, y Cristóbal Colón, español.» La tesis fue violentamente refutada por el entonces secretario de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía, Enrique Sanfuentes y Correa, con la advertencia de no tomar esto como un ataque a España, dando lugar a un libro donde Sanfuentes pasa revista a todos los testimonios sobre el origen del navegante, *Cristóbal Colón y su detractor*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1918. La polémica no está cerrada. Recientemente, las Ediciones de Cultura Hispánica han publicado de Rumeu de Armas, Antonio, *El «portugués» Cristóbal Colón en Castilla*, Madrid, ICI, 1982, y poco antes había aparecido la tesis sobre el origen judío de Colón, tesis propuesta, inicialmente, por Salvador de Madariaga, y retomada por Weisenthal, Simón, *Segel der Hoffnung* (El viaje de la esperanza o la misión secreta de Cristóbal Colón), traducido al francés: *La voile de L'espoir*, París, Stock, 1973.

8. Cf. Moret, Segismundo, «Discurso inaugural de 22 de marzo de 1885», *Unión Ibero-Americana*, 1904, n.° extraordinario, marzo, p. 8.

9. Cf. Armiñán, Luis P., «El porvenir», ibídem.

Si la vocación de Iberoamérica es la «cruzada», su destino es crear una nueva cultura. En un continente mestizo, la cultura no puede ser sino mestiza, pero el aporte indígena es sólo el motor.

¿Por qué utiliza Wagner de Reyna —cabeza visible de la hispanidad en el Perú— la noción de Iberoamérica? Precisamente porque el Perú resulta inexplicable sin el mestizaje, por la pura hispanidad; y el término le permite reafirmar, a partir de la realidad mestiza, el discurso de la hispanidad. Su argumento es claro. En América la cultura ya tiene un carácter, otorgado por el barroco. España y Portugal se unen a través de él con América. El barroco salvará a América. Por ello hay que buscar los valores en el estilo de la contrarreforma misionera, estilo católico y marco dorado del absolutismo político. A través del barroco, el autor reencuentra la ideología de la hispanidad.

Pero esta cultura iberoamericana debe ser ecuménica. Wagner de Reyna piensa particularmente en los valores espirituales. Son universales, *ergo*: ecuménicos. Dentro de su visión espiritualista, el positivismo y el marxismo le parecen haber dado los golpes más graves a la identidad iberoamericana. Su cultura no es de masas, sino de verdaderas élites monacales. Las masas son el motor, la fuerza vital, pero nada más. De este modo se desembaraza del elemento indígena. Reconociendo que la cultura iberoamericana es mestiza, del mestizaje sólo queda el barroco: lo ibérico. Su elitismo encuentra la fórmula adecuada a su mística. Para que la cultura iberoamericana pueda conservar los valores de Occidente en esta «Inter-Era», es preciso crear monasterios del espíritu.[10]

En un artículo titulado «Iberoamericanismo y panamericanismo»,[11] Mariátegui precisa desde otra perspectiva el iberoamericanismo. Lo define como un tema que preocupa al intelectual del idioma. Rechaza que se les llame intelectuales de la raza.

Verdad es que también la noción de raza había evolucionado. Si el hispanismo peninsular, con el Menéndez Pelayo de los primeros años, no tenía inconveniente en definir raza biológicamente,[12] en América el mestizaje reducía la definición hispanista a elitismo puro. Por eso los propios españoles se orientan a precisarla, no en tanto común origen étnico, sino en cuanto identidad psicológica y meta común.[13]

Mariátegui distingue entre el iberoamericanismo oficial, de protocolo borbónico, y el de los intelectuales, «un ideal de la mayoría de los representantes de la inteligencia y de la cultura de España y de la América indo-íbera».[14]

10. Cf. Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica*, pássim.
11. Mariátegui, José Carlos, *Obras Completas*, t. XII, p. 26 y ss.
12. Laín Entralgo, Pedro, *Menéndez Pelayo y sus problemas intelectuales*, 1944, pp. 196-197. Citado por Pike, F., op. cit., p. 129.
13. García, Telesforo, «Ibero-americanismo», *Unión Ibero-Americana*, 1904, p. 20.
14. Mariátegui, José Carlos, op. cit., p. 27.

El peruano es profundamente crítico frente al iberoamericanismo oficial de los Borbones, de Primo de Rivera y de Vázquez de Mella. Este será siempre un ideal académico, burocrático e impotente. Peca por los dos lados, porque le hace falta más realismo, pero también más idealismo; requiere consustanciarse con los nuevos ideales de América indo-íbera, con la realidad histórica de los pueblos.

Por encima de la hispanidad, el ibero-americanismo es presentado como una política opuesta al panamericanismo. Por ello lo reivindican los intelectuales que denuncian el peligro de los Estados Unidos y la consecuente necesidad de unión de la raza hispánica. Manuel Ugarte y Roque Sáenz Peña en Argentina, Rodolfo Reyes y Carlos Pereyra en México, Santiago Pérez Triana en Colombia, Valentín Letelier en Chile, Rufino Blanco Fombona en Venezuela, José Santos Chocano y Javier Prado en Perú, figuran entre los más conocidos.

A este grupo se agregan los autores que en Brasil hacen la economía de lo «ibérico», convencidos de que la expresión «hispánico» comprende igualmente toda la Península o aquellos cuyas obras afirman, desde una perspectiva lusoamericana, un ideario análogo a la hispanidad. Una de las más importantes obras escritas en Brasil —*Casa-Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre—, después de afirmar la autoctonía mestiza del Brasil, la mixigenación, define la cultura como predominantemente hispanoamericana, como parte de un conjunto que podría ser denominado «hispanotropical» y, en consecuencia, afín a pueblos tropicales de otras latitudes.

Hay dos políticas culturales en el terreno intelectual, constata Mariátegui; el iberoamericanismo, que recluta a los intelectuales de mayor prestigio, apoyándose en los sentimientos y en las tradiciones; y el panamericanismo, al cual le bastan para la fachada los profesores y los funcionarios que consigue movilizar la Unión Panamericana, y se apoya en los intereses y en los negocios.[16]

El iberoamericanismo oficial no es mejor que el panamericanismo. Por el contrario, la burguesía iberoamericana tiene mucho más que aprender del modelo yanqui que de la España reaccionaria de Primo de Rivera. Sobre todo, su idea del espiritualismo es absurda, porque la misma inquie-

15. Freyre, Gilberto, *Casa-Grande e Senzala*, Buenos Aires, EMECE, 1943, pássim. En particular, el «Prólogo a la edición argentina». Freyre reconoce varias pistas, correspondientes a realidades de la identidad brasileña. Una es que el Brasil siempre se ha sentido cerca de Africa, quizá más cerca de ésta que de la América hispana. Lo mismo afirmaba, más o menos en esa época, el delegado brasileño en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires en junio de 1929: «El preconcepto contra el negro asume reducidas proporciones. En el seno del proletariado no existe.» Si algo molestaba la vanidad patriótica de los brasileños era que el país fuese considerado en el extranjero un «país de negros» por la imagen peyorativa que esto representaba. Pero, si no, incluso la burguesía —agregaba— en las fiestas nacionales exaltaba el valor de sus ascendientes africanos. Citado por Mariátegui, José Carlos, op. cit., t. XIII, p. 53.
16. Mariátegui, José Carlos, *Obras Completas*, t. XII, p. 28.

tud agita la vanguardia española y la de América del Norte. La oposición a los Estados Unidos es una oposición al capitalismo, no al pueblo ni al hombre norteamericano.

Mariátegui acepta el término, piensa que puede reconciliarse con la América indo-ibérica, en la medida que defina exactamente el sentido de su oposición a los Estados Unidos; es decir, se declare adversario del capitalismo: «del imperialismo de los Dawes y de Morgan»,[17] y se apoye en las muchedumbres que trabajan para crear un orden nuevo, de otra forma será siempre un ideal académico, burocrático e impotente.[18] En un sentido parecido lo utilizará Américo Castro diez años más tarde. En 1941 escribe *Iberoamérica,* libro dedicado a los estudiantes usamericanos. Su idea es que las semejanzas que unen a los iberoamericanos son más importantes que las diferencias que los separan; y estas semejanzas descansan en lo hispano. Lo que hoy son o no son los pueblos iberoamericanos depende de su relación con España y Portugal.[19] La óptica de Castro difiere de la de Mariátegui en que es la de las élites. Resulta difícil decir lo mismo cuando se toma a un indio serrano y se buscan las semejanzas que lo «unen» con las oligarquías o las burguesías salidas de la inmigración. Castro, tal vez, olvida que éste también es un hombre americano. Piensa más bien en los que encuentra al paso de su vida académica.

17. Idem, ibídem, p. 29.
18. Idem, ibídem, p. 30.
19. Castro, Américo, *Iberoamérica su presente y su pasado,* Nueva York, The Dryen Press, 1941.

NEOMUNDISMO Y PUEBLO JOVEN

Señalábamos al hablar de la utopía que Vasco de Quiroga creía que en América volvería a iniciarse el ciclo de la historia y que el descubrimiento significaba reencontrar la «Edad de Oro» a que se refiriera Luciano.[1]

Agregábamos que desde que Mendieta había anunciado «esta novedad tan nueva del nuevo mundo descubierto, de tantas y tan nuevas gentes...», las ideas milenaristas habían hecho del Nuevo Mundo el lugar donde la cristiandad del Viejo debía perfeccionarse o redimirse.[2] América era tierra de refugio para todos los que el Viejo Mundo rechazaba. Llegaba justo para servir de refugio a los judíos expulsados y para confirmar las esperanzas milenaristas que aguardaban la «Quinta Monarquía». En América se podía realizar el Reino de Dios, pensaban los Doce Franciscanos. Desde el principio existía el convencimiento de que «Europa crea las ideas y América las perfecciona al materializarlas».[3]

En 1776 escribía Thomas Paine: «No hay lugar en la tierra que pueda ser tan feliz como América.» El hecho mismo de que estas tierras hayan sido prontamente bautizadas como «Orbis Novus» permitió generar una amplia gama de utopías y ha influido desde entonces en el imaginario de «pueblo joven», en el cual, folclórica o superficialmente, los propios latinoamericanos se han reconocido.

La idea de Nuevo Mundo, asociada a la utopía, tiene una importancia capital en la historia de América. Aparece en cinco momentos: en el descubrimiento, poblando el viaje al oeste de tierras míticas; en la colonización, con las utopías cristiano-sociales que protegieron al indio; en la independencia, asociada a la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano y a las ideas de tolerancia, igualdad y contrato social..., la idea

1. Cf. Rojas Mix, *América imaginaria.* Se refiere al tema, Fuentes, Carlos, *Valiente Mundo Nuevo,* 1990, pp. 62-69. Fuentes siente que la búsqueda de la «Edad de Oro» es una verdadera pulsión en el Nuevo Mundo, cuando la vuelve a encontrar en su análisis de *Los pasos perdidos* de Carpentier. Ibídem, p. 130 y ss.
2. Cf. Mendieta, *Historia eclesiástica indiana,* 1870. Citado por Lázaro Aspurz, p. 63.
3. Cf. Phelan, John Leddy, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, p. 113.

de una América unida formaría parte también de esta utopía; en el período de formación de los nuevos estados, en el pathos colonizador y en la idea continental que nace de la crítica al progreso; y, finalmente, en el pensamiento contemporáneo, en las preocupaciones puramente continentales, identitarias, en el americanismo de muchas corrientes literarias, ideológicas y revolucionarias, orientadas por un «paradigma de futuro americano».[4]

De estas ideas, o imágenes «neomúndicas», surgirá el mito del «pueblo joven».

Veamos primero la idea neomúndica:

La edad de oro no era en realidad otra cosa que la concepción «pagana» —llamémosla clásica— del estado paradisíaco de los cristianos. Los indios, para Vasco, eran como los «saturnales» para Luciano: bondadosos, obedientes, humildes y simples. A diferencia de Europa, donde una civilización de hierro hacía reinar la codicia y la ambición, América podía elevarse desde su simplicidad natural a los valores del humanismo. El Nuevo Continente era visto como reserva de la Humanidad, futuro de Occidente y, desde entonces hasta la fecha, esa idea no ha desaparecido del imaginario político y filosófico, encontrándose en casi todas las imágenes de América formadas en Europa, así como en los proyectos de identidad en que buscan reconocerse los americanos. La idea de que Europa renacerá en el Nuevo Mundo está ya en Raynal y Gibbon. En la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, escribe Raynal: «Si se llega a producir una revolución feliz en el mundo, vendrá de América. Ese Mundo Nuevo, después de haber sido devastado, ha de florecer y quizá mandar al antiguo. Será el asilo de nuestros pueblos pisoteados por la política o expulsados por la guerra»,[5] y Gibbon, en la hipótesis de una Europa asolada por los bárbaros, decía que entonces «Europa renacería y florecería en América».[6] Blanco White repetirá la idea: Europa ha de recobrar su juventud en América, reza en su biografía. Era una idea generalizada durante los años de la dominación napoleónica. Las colonias eran el refugio posible para españoles y europeos que, en caso de catástrofe militar, debieran huir de Napoleón. Así se expresa en la *Edinburgh Review*, por ejemplo. América sería entonces el único depositario de la herencia de España: «América vendrá a ser la sola depositaria de la lengua, costumbres e instituciones de España y la única heredera de cuanta gloria en armas o literatura está unida al nombre español.»[7] Y

4. Cf. Ainsa, Fernando, «Notas para un estudio sobre la función de la utopía en la historia de América latina», pássim. Seguimos su división en períodos con algunas modificaciones.

5. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, París, 1820-1821, v. VI, p. 174.

6. Gibbon, Edward, *The decline and fall of the Roman Empire*, Londres, Bury, v. VI, cap. XXXVIII, p. 166.

7. La *Edinburgh Review* traducida en *El Español*, v. I, n.° 4, p. 288. Cf. Pons, André, *Blanco White et la crise du monde hispanique*, 1990, v. I, p. 423.

Blanco White agregaba: «La felicidad de los españoles se debe buscar en América en caso de que se desvanezca la vislumbre de esperanza que les queda en Europa.»[8] La idea de renovación de España en América será retomada casi un siglo más tarde por la Generación del 98 y es la primera intuición de la hispanidad.[9]

Idéntica convicción será reiterada en la mayoría de los proyectos de identidad formulados por los propios latinoamericanos. Ven en ella la promesa de un futuro. «Somos la tierra del futuro», decía Rufino Blanco Fombona.[10] Antecediéndolo, Pedro Henríquez Ureña se aferraba al sentimiento de que América debía ser tierra de promisión para la humanidad.[11] Y Alberto Erro, admirador de Waldo Frank, como tantos otros de su generación, en *Posibilidad y realidad de la vida argentina* dice: «La Argentina es parte de América y América es el continente de las posibilidades.»[12] En estas ideas se asienta el optimismo filosófico de quienes pensaban en el futuro de América como un «futuro prometido». Fundamentan las tendencias «telúricas» que ven la promesa más en el medio que en el hombre. Se espeja hasta en los himnos patrios. Dice el chileno: «Y ese mar que tranquilo te baña te promete futuro esplendor.»

Propone la afirmación «neomúndica» varias pistas a la identidad. Casi todas tendrán un futuro lleno de sobresaltos. Son mitos y búsquedas: América tierra de asilo, América pueblo joven, «hacer la América», «Tío de Indias», o en francés: «l'oncle d'Amérique», la singularidad del Nuevo Mundo, etcétera.

América es vista desde el principio como tierra de asilo. Asilo para diversos proyectos utópicos, corrientes milenaristas o comunidades anarquistas. Con ese revés negro: que es América tierra de escondrijo para los antiguos nazis, o lugar adecuado para uno de los más grandes e incomprensibles suicidios colectivos de la historia: el de la secta People Temple en Guayana, 1978.

La idea milenarista y de refugio aparece estrechamente asociada al Nuevo Mundo a lo largo de su historia. Los Estados Unidos proyectan esta imagen de «tierra de promisión», y a ellos van a emigrar numerosas sectas; los cuáqueros, los bautistas, los metodistas..., y otras más originales como los mormones, los shakers, o aquellos que sufrían persecuciones en

8. *El Español*, 1811, v. III, n.° 16, julio, p. 297. En *Historia social y económica de España y América*, Vicens Vives señala que la idea «América, continente del futuro, sucesora de Europa» es una de las importantes realidades culturales derivadas de la Ilustración, t. V, p. 525. La verdad es que es anterior, nace con el «Encuentro de los dos mundos».

9. *The life of... Joseph Blanco White*, Londres, 1845, pp. 187-188. Citado por Pons, André, op. cit., v. II, p. 735, nota 142.

10. «La raza latinoamericana», *Unión Ibero-Americana*, 1919, v. XXIII, noviembre, pp. 1-2.

11. «Patria de la justicia», 1924. Citado por Fernández Retamar, R., *Calibán y otros ensayos*, 1979, p. 160.

12. Erro, Carlos Alberto, *Posibilidad y realidad de la vida argentina*, Buenos Aires, Instituto J. V. González, 1973, p. 4.

sus tierras, a semejanza de los jansonistas suecos, deseosos de vivir un comunismo perfecto. La mayoría se preparaba ante el fin del mundo próximo. Un ejemplo actual lo constituyen las comunidades menonitas. Después de abandonar Europa y Rusia, se han establecido en Estados Unidos, Canadá, México, Belice, Bolivia y Paraguay, huyendo de las ciudades, donde está el pecado, y viviendo en el pasado, vestidos como hace un siglo. En Paraguay la colonia de Nueva Durango representa alrededor de treinta mil personas.[13]

Además de comunidades bíblicas, se instalan en América falansterios furieristas y llegan los icarianos de Cabet.[14]

Implícita en la idea de refugio, está la noción de «pueblo joven». En América retoña la sociedad europea, sea política, sea religiosa, sea socialmente. Se renueva su patrimonio, y cúmplense los sueños de riqueza y poder asociados a los viajes maravillosos y al país de Jauja. También las estructuras sociales pueden rehabilitarse en el mito de «hacer la América». Las Indias estaban llenas de promesas: era jauja. Hasta Cervantes quería terminar sus días en Soconusco, en la Paz del Alto Perú o en Cartagena de Indias, como corregidor o funcionario de la hacienda.

La afirmación de la singularidad del Nuevo Mundo, lanzada ya por López de Gomara, tendrá un destino particular en la creación literaria y artística.[15] Sobre todo, cuando el Nuevo Mundo pretende afirmar su independencia frente a las tendencias colonizadoras provenientes de Europa o de los Estados Unidos. Cuando Rubén Darío —deseoso de señalar el espíritu nuevo que anima a un pequeño grupo de escritores y poetas de América española—, emplea el término «modernismo», un poeta chileno, Francisco Contreras, para separarlas de las connotaciones que posteriormente se adscribieron al modernismo —de imitación de tendencias europeas, decadentismo, escapismo...— designa las tendencias americanistas con el término «mundonovismo».[16]

Durante el período de entreguerras, la idea de pueblo joven parece ser la clave para entender todos los aspectos de la realidad americana. André Siegfried, presuroso visitante de América, pero de gran prestigio entre los estudiosos franceses, decía en los años treinta que los «caudillos», o el «cesarismo» era la forma de gobierno con que la sociedad americana resistía a la anarquía, propia de los pueblos jóvenes.[17]

13. Cf. *El País Semanal* del 11 y 12 de noviembre de 1989.

14. Cf. Pouthas, Charles H., *Democraties et capitalisme (1848-1860)*, París, PUF, Peuples et civilisations (Halphen-Sagnac), 1948, p. 282. Cf. sobre este punto, Aínsa, Fernando, «Tierra prometida, emigración y exilio».

15. Cf. infra.

16. Contreras, Francisco (1877-1933), «Le Mondonovisme», *Mercure de France*, París, 16 de noviembre de 1917. El término ha sido difundido por Torres Rioseco, Arturo, *La gran literatura iberoamericana*, Buenos Aires, EMECE, 1951.

17. Siegfried, André, *América latina*, Santiago de Chile, Ercilla, 1935, p. 72.

Después de la Primera Guerra Mundial, se renueva con fuerza esta idea de «pueblo joven». Expresa el pesimismo de Europa frente a su destino. La idea de decadencia del Viejo Mundo trae su contrapartida: la de un pueblo lleno de vitalidad y fuerza creadora, todavía inmaduro, pero llamado a renovar el mundo.

Un ejemplo de cómo se presentan estas ideas en el pensamiento americano y de sus repercusiones políticas, es la obra de Eduardo Caballero Calderón, *Americanos y europeos* (1957). Analizando las lecciones que el americano puede extraer de Europa para comprender su propia realidad, señala que América se presenta a los europeos como la tierra del porvenir y la seguridad, es la proyección de los sueños y las ilusiones de Europa. Ambas, América del Sur y del Norte, aparecen bajo el signo común de la posibilidad futura. Es el mestizaje la causa de esa juventud. Los países «puros» —el Perú—, están viejos y estancados, a diferencia de los mestizos, animados de dinamismo juvenil. Por eso, Norteamérica es más joven que los países de Hispanoamérica, donde se ha detenido la inmigración y se ha cortado el mestizaje. Fatalmente, piensa Caballero, América está destinada a recibir la cultura europea: la historia se mueve hacia el oeste: ¡He aquí un eco tardío de las ideas heliodrómicas de Hegel!

Con la marejada de «pueblo joven», vuelven las nociones de «primitivismo» y de «buen salvaje». Temas nacidos del primer encuentro entre América y Europa y reactualizados por el pensamiento dieciochesco. La Ilustración y el romanticismo habían dado una doble faz a la noción de primitivo. Al trazar la historia ideal de todas las naciones, ya no veía en América únicamente lo imperfecto y lo inmaduro, era una etapa en el camino del progreso, donde la naturaleza se encontraba llena de vitalidad, libre y feroz, pero creadora, heroica y poética. El optimismo de la regeneración y el pesimismo de la decadencia se encontraban por igual implícitos en el paradigma.

La decadencia estaba asociada a la civilización, pero era sobre todo una decadencia en términos orgánicos, en términos de pérdida de fuerza vital. La reducción de la estatura de los hombres, por ejemplo, era un tópico favorito, ya tratado por Vico.[18] El tópico de raza agotada es un mito romántico. Aparece con Chateaubriand y continúa hasta muy avanzado el siglo XX en las grandes visiones de la historia, inspiradas en la decadencia de Occidente. En *Memorias de Ultratumba* se preguntaba el poeta: ¿Por qué he sobrevivido al siglo y a los hombres a los que pertenecía por las fechas de mi vida? ¿Por qué no desaparecí junto con mis contemporáneos, los últimos de una *raza agotada*?[19] Tiene este mito un corolario: la raza

18. Vico, G.B., *Scienza Nuova*, II, pp. 369, 371 y 708. Hablando de los patagones, los describe como «seres de entendimiento muy limitado, de fantasía vastísima y de pasiones muy violentas», agregando que, como Polifemo, eran héroes y, por su reciente origen, eran gigantes, pero más tarde, con el gobierno civil, volverían al estado normal.

19. Chateaubriand, F.R., vizconde de, *Memoires d'Outre Tombe*, París, Lavaillant, 1969, v. II, p. 716.

agotada ha de renovarse. En Chateaubriand será porque el «hombre natural» tiene la capacidad moral de aceptar el verdadero mensaje del cristianismo. Es la moral de *Atala*. En pensadores más tardíos y de otro bando, como Mariátegui, porque el proletariado, equivalente por su pureza al hombre natural, tiene vigor para crear un mito movilizador revolucionario, que permita salir de la decadencia. La burguesía, ya agotada, no es capaz.

En el siglo XIX, después de haber leído a Malthus, los europeos creen constatar, con horror, que han envejecido. Verifican el descenso de la natalidad que afecta a todas las naciones europeas y, angustiados, concluyen convencidos de la decadencia de la raza blanca. Fue entonces cuando renació el temor del «peligro amarillo» y, más tarde, «rojo». Y, sobre todo, el temor por los pueblos jóvenes, bárbaros, a quienes les estaría reservado el futuro.

Todas estas representaciones, originadas en las concepciones biológicas de la historia, pensaban el cuerpo social como si fuese un organismo vivo. Habían nacido con la idea de progreso, de «edades» de la humanidad, y esto implicaba interpretar los fenómenos históricos con un relativo determinismo. Ya en la época de la Ilustración, Blanco White explicaba por la «edad de las colonias» el carácter ineluctable de la independencia.[20] La idea estaba en el aire. Se encontraba en Raynal, Burke, el abate Pradt. Venía de Vico y Herder y había sido difundida por el abate Molina..., y el mismo argumento desarrolla Miranda en el artículo sobre el abate que aparece en la *Edinburgh Review*. En términos semejantes se expresa Mier, asegurando en su «Primera Carta» que América había alcanzado la virilidad perfecta y no tenía por qué seguir sujeta a la tutela de una madrastra chocha e incapaz de gobernarse a sí misma.[21]

Renovado después de la Primera Guerra Mundial por obra de los grandes filósofos de la historia y los sociólogos y economistas que les siguieron, este pensamiento mantiene su curso desde la *Decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, hasta *Las etapas del crecimiento económico*, de Rostow. En él se fundamentan las políticas desarrollistas de los años cincuenta.

Consideraban estas teorías a los pueblos como individuos en diversas fases de la vida, y saber la «edad» de una sociedad resultaba esencial para comprenderla. La «edad» determinaba todo; en lo moral: la seriedad; en lo intelectual: la capacidad de pensar; en lo económico: la de producir valor agregado... Un economista de los años treinta, visitando América latina, afirmaba:

20. Citado por Pons, op. cit., v. II, p. 803.

21. «Primera carta», op. cit., p. 46. Cf. Rojas Mix, «La idea de la historia y la imagen de América en el abate Molina». El abate Pradt, *Antidote au Congrès de Rastadt* (1789), había expuesto una teoría sobre las tres edades del hombre que más tarde desarrollaría en *Trois ages de colonies* (1801).

El aspecto de la «edad» de las sociedades es esencial para comprenderlas, y no hay, acaso, ninguno de más importancia. Taine distinguía la herencia, el medio y el «momento». Aunque Estados Unidos y Canadá hayan evolucionado más rápidamente, toda América se ubica todavía, aun hoy mismo, en los cuadros de la «juventud económica mundial». ¡En cambio, nosotros somos adultos, maduros, tal vez viejos! No hay semejanza en la formación del espíritu que pueda contrabalancear este contraste fundamental.

Y esto le permitía al otro gran ideólogo del APRA, Luis Alberto Sánchez, comentar en una nota que la diferencia de «edades» entre las sociedades demostraba lo absurdo de querer calcar modelos extraños sobre Indoamérica...[22]

El escepticismo de Europa frente a su propio destino encuentra confirmación en las ideas heliodrómicas de la historia: Hegel, Humboldt y Tocqueville consideran un fenómeno natural el paso del progreso del este al oeste. El desplazamiento de la historia universal significa que la hegemonía del mundo se desplaza. De Europa va hacia América y de América hacia el Pacífico.

«El Tío de Indias», o «Indias», como sinónimo de jauja, son expresiones que nacen de la figura de pueblo joven. La idea creaba, y sigue creando, una infundada esperanza en el futuro. Hasta el punto de que los propios americanos le han sacrificado muchas veces el presente. Nacía también de ella otra fantasía: la de rápida regeneración de la riqueza. Lo que hacía que se la administrara con descuido, incluso dilapidándola. Todo el mundo podía elevarse en este medio, aun careciendo de méritos, gracias a la «prosperidad ambiente». Así era percibido el indiano en España, como lo muestra uno de los personajes de Eduardo Mendoza en *La ciudad de los milagros*, y así en el resto de Europa, según testimonia Siegfried en el recuento de su viaje:

Este continente tiene, en comparación con los otros, una asombrosa potencia de absorción, de asimilación; comunica a todos los que ahí viven o ahí se establecen, hasta el recién venido, yo no sé qué renovación vital; imprime en ellos la convicción tan a menudo desmentida por los hechos, de que el porvenir les pertenece, que el Nuevo Mundo es la tierra prometida...[23]

He aquí uno de los continentes mejor dotados de la tierra, desde el punto de vista de sus recursos naturales: según la fórmula estereotipada de los países nuevos, sus riquezas son infinitas, sus posibilidades ilimitadas (*unlimited possibilities*, se proclaman también los australianos). Todo el mundo lo dice y lo repite. Todo el mundo lo cree: tal confianza se ha convertido en artículo de fe. Como en los Estados Unidos, a despecho de la breve interrupción de las crisis periódicas rápidamente olvidadas, cada cual se ha acostumbrado, desde hace varias generaciones, a vivir en una especie de marea ascendente, cuyo impulso empuja: como consecuencia de ello se

22. Siegfried, André, op. cit., p. 22.

23. Idem, ibídem, p. 88.

modela la actitud de todos. Esa es la atmósfera, tan conocida, de las sociedades jóvenes, en las que se gana fácil y vertiginosamente el dinero; en donde se elevan, sin mérito, casi sin haber hecho nada por la prosperidad ambiente. Se piensa a pesar de uno —y transponiéndola— en la frase de La Bruyére: «Juventud de príncipe, fuente de hermosas fortunas.» En efecto, se han formado veloces y enormes fortunas, sea por el alza general de los valores, sobre todo territoriales, sea por la política y sus dadivosos favores. El prodigioso éxito de algunos hace olvidar el fracaso o la mediocridad de otros, o aun la miseria, tratándose de la masa *indígena*. En presencia de una valorización que, salvo en el sudeste, es todavía esporádica, surge la tentación de afirmar que la carrera está abierta, que hay derecho a tener esperanza en todas las iniciativas, en la audacia y en la suerte. Es, en el fondo, el «aire» colonial el que se respira: en Europa no tenemos nada semejante.[24]

Pero la cosa es aún peor, porque en la América hispana al óptimismo desenfrenado de «pueblo joven» se une la herencia española, que no viene a frenarlo en sus excesos, muy al contrario:

Nosotros sabemos perfectamente que moriremos, pero no creemos en ello. Con tal respecto, el sudamericano, que gasta todas sus entradas, es, pues, simplemente, americano: pertenece a su continente. Hay también un matiz, pues él gasta como un español, más exactamente como un castellano o un andaluz. Ama —más que el confort— el lujo, la elegancia, la vida fácil. Es aficionado a ostentar, lo que es ajeno a la mentalidad anglosajona. Se cuida mal, cuando es rico, de las pérdidas. Nadie se sorprende de ello, ni las condena: la tradición española (al menos de la España meridional) coincide aquí con las costumbres del Nuevo Continente.[25]

Es notable la persistencia de estos mitos, porque, si en el siglo XIX ellos parecían prometer un destino mejor a América, la historia se ha encargado de desilusionar a los latinoamericanos y de mostrar que este «destino manifiesto» implícito en la noción, sólo aprovecharía a los Estados Unidos.

La idea de envejecimiento produjo como contrapartida la idea de infantilismo. Los americanos son niños, «bambini con barba»,[26] o son «como niños». La idea del infantilismo, pese a la dignificación del bárbaro hecha por el romanticismo, y más recientemente por Lévi-Strauss[27] tiene

24. Idem, ibídem, p. 29.

25. Idem, ibídem, p. 30.

26. Southey, Robert, *History of Brazil*, Londres 1817, p. 363, Citado por Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista de América*, Caracas, 1968, p. 224. La imagen de infantilismo alcanzaba a todas las castas en América; por cierto que, en primer lugar, se consideraban «niños» a los negros. El 12 de junio de 1620 llegó un navío negrero a Cartagena. El juez que hizo la visita de rigor dijo que «pasasen unos negros por chicos y por "bambos", palabra que se usaba en estas visitas y cuya ortografía es *bambo*, que significa simple, memo, tonto, niño grande, etc. Cf. Arrazola, Roberto, *Palanque, primer pueblo libre de América. Historia de la sublevación de los esclavos de Cartagena*, Cartagena (Colombia), Hernández, 1970, p. 54.

27. Lévy-Strauss, C., *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962.

hasta hoy graves consecuencias. Provoca un sentimiento de superioridad en una sociedad que se siente cartesiana. Ser los depositarios de la razón adulta conforta y tranquiliza a los europeos sobre su situación en el mundo. Aunque se sientan viejos, les sigue convenciendo que es a ellos a quienes corresponde imponer las ideas.

La idea de pueblo joven es esgrimida por los propios latinoamericanos después de emanciparse políticamente. La juventud de América es el argumento utilizado para afirmar un destino específico. A principio de los años veinte, Alfonso Caso escribe: «En América dirá su última palabra la civilización latina.» Un destino asociado a su neomundismo, a su capacidad de renovar la agotada cultura europea. En este sentido adquiere una dimensión salvacionista. Representa un futuro y una promesa de creación. No es otro el espíritu con que se fundaron los *Cuadernos Americanos*. Al iniciar su publicación, eligen a guisa de lema una frase de Rubén Darío y otra de Francesc Pi i Margall: «América es el porvenir del mundo» y «América, tú eres mi esperanza y tú estás llamada a salvar el mundo». América, así, vuelve a hermanarse con el paraíso, esta vez en el futuro, y se asocia a la regeneración de la cultura de Occidente. Este mito tendrá diversas vertientes ideológicas.

La visión de Europa renaciendo en América como el ave Fénix, y que no resisto a llamar «fenixismo», se renueva con el impacto que van a tener a comienzos del siglo XIX las filosofías históricas de la crisis. Particularmente aquellas que anuncian la decadencia de Occidente: Spengler, Toynbee, Berdiaeff... Este mito lo sostienen los americanos del Sur y del Norte. Waldo Frank, en *El descubrimiento de América* y en numerosos artículos, habla de la inminente muerte cultural de Europa.[28]

Sentimiento semejante constata Carpentier en una encuesta sobre la imagen de América en la literatura europea. Los diez escritores entrevistados afirmaron con más o menos matices la decadencia de Europa y que América tenía en sus manos «el porvenir del mundo, su rejuvenecimiento y su opulencia». ¡Qué diferencia con aquel concurso del abate Reynal sobre si había sido o no útil el descubrimiento de América![29]

El Nuevo Mundo también se presenta como un paraíso en el momento de los grandes movimientos migratorios que comienzan en el siglo

28. Cf. Frank, Waldo, *The Re-discovery of America*, Nueva York-Londres, Sribner's, 1929; «Los dos medios mundos americanos», *Cuadernos Americanos*, 1942, n.° 3, p. 42, y «Necesitamos crear un Nuevo Mundo», ibídem, 1950, n.° 4, p. 44.

29. «América ante la joven literatura europea», *Carteles*, 28 de junio de 1931, en *Crónicas*, La Habana, 1975, v. II, pp. 447-483, y «El descubrimiento de la América ¿ha sido perjudicial o útil al género humano?» De paso por Lyon, el abate Reynal ofreció la suma de 1200 francos para que la Academia de esa provincia premiase la mejor memoria escrita sobre el tema. Se presentaron más de cincuenta ensayos, pero el premio se declaró desierto. Cf. Barros Arana, *Obras Completas*, Santiago de Chile, 1909, v. VI, pp. 135-136.

XIX.[30] Pero no sólo atrajo los excedentes campesinos de la explosión demográfica europea, sedujo también a quienes, intentando materializar utopías anarquistas, creyeron que el Nuevo Mundo era el lugar ideal para realizarlas. En 1855 llega a Nueva Granada Eliseo Reclus y propone al gobierno un proyecto de explotación agrícola de Sierra Nevada. No es ni más ni menos que la creación de una república idílica al estilo de los falansterios de Fourier. En 1890 los anarquistas italianos reunidos por Giovanni Rossi fundan en Brasil la colonia «La Cecilia». En 1880 llega a Argentina Enrico Malatesta, y organiza numerosas sociedades obreras de resistencia (permaneció sólo cuatro años en el país). Y en 1912 se inicia la insurrección «magonista» (toma su nombre de Ricardo Flores Magón). Considerada la «comuna» de la Baja California, atrae a los activistas anarquistas del mundo entero.[31]

Asociada a la idea de Mundo Nuevo se encontraba también otra. Venía de los días de Macrobio y Estrabón, la de la «zona tórrida»» o de la «zona ecuatorial». En síntesis, afirmaba que esas regiones eran inhabitables o enervantes para la vida humana.

El descubrimiento de América dio al traste con la teoría, pero no la hizo desaparecer totalmente. Persistió el prejuicio de que el clima tropical tenía un efecto enervante sobre el comportamiento humano. De hecho este clisé nunca ha desaparecido de la visión europea de América. Se renovará en el siglo XX en el epíteto «tropicalismo» y «bananero», con que se caracterizaron determinadas actitudes y ciertos regímenes políticos. El «tropicalismo» sería la razón por la cual en los países ecuatoriales o cálidos no se había logrado fundar una sociedad ordenada capaz de vivir en la paz y el progreso como Europa. El «tropicalismo» era también la causa de que las artes no se perfeccionaran e incluso de que los hombres muriesen jóvenes. Si hoy vemos este estereotipo como un resabio de la «teoría de los climas» de Montesquieu, la verdad es que, en toda su ingenuidad y maledicencia, la teoría fue lanzada en el siglo XVIII por la obra de Cornelius de Pauw. Parecería cosa del pasado. Sin embargo, no es otra la idea, aunque más sutilmente expresada, subyacente en las tesis históricas y filosóficas de Toynbee y sus continuadores, en su dialéctica del reto/respuesta y en la idea de que las grandes civilizaciones sólo nacen en los climas templados.[32]

A partir del siglo XVIII, la teoría del tropicalismo sirve para lanzar

30. En Brasil, entre 1884 y 1903, llegan un millón de italianos. En medio siglo, hasta 1924, llegan a Argentina cinco millones quinientos mil trabajadores europeos; entre ellos, dos millones seiscientos mil «tanos» y un millón setecientos ochenta mil «gallegos». Como la población en 1930 es de once millones de habitantes, se puede considerar que más de la mitad son inmigrados.

31. Gómez, Alfredo, *Anarquismo y anarcosindicalismo en América latina. Colombia, Brasil, Argentina, México*, Madrid, Ruedo Ibérico, 1980.

32. Toynbee, Arnold J., *Study of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1962, v. I.

la más violenta diatriba contra el continente americano. Para sostener la degeneración de todo aquello que crecía, nacía o se hacía en América. El propio Hegel cedió a la tentación —en una ignorancia profunda del Nuevo Mundo— y no vaciló en afirmar que América no tenía historia sino únicamente naturaleza, porque su medio geográfico y su clima se lo impedían.[33]

Una serie de ideas más o menos caricaturescas han circulado y circulan todavía en Europa asociadas al clima. A menudo escuchamos: «Uno tiene la impresión de que la vida humana vale menos en América.» Implícita está la idea de que América es en su totalidad un continente tropical. ¿De dónde viene esta imagen? Se dan cita en ella una serie de lugares comunes. Todo el mundo sabe —se dice— que las variaciones de calor o frío producen alteraciones orgánicas y psicológicas. Consecuencia: los crímenes contra las personas son más frecuentes en los países de climas cálidos, los desórdenes más corrientes en verano (los «veranos calientes»); en estos meses es más difícil mantener la disciplina en las escuelas. Sin olvidar las características raciales que atribuimos al entorno geográfico. Alphonse Daudet decía que los meridionales estaban constitucionalmente borrachos con su canícula y Taine afirmaba que el clima riguroso y lóbrego de Alemania determinaba el carácter alemán. Se alineaba así entre los «antropogeógrafos» de los cuales el precursor fue Montesquieu. El calor —sostenía— afecta al coraje y relaja el cuerpo y el espíritu. De un lado induce al despotismo, del otro, a la esclavitud. El frío engendra el amor por la libertad, el calor la sexualidad, la flojera y la modorra; pero un pueblo que no se adormece ni descansa nunca, que está siempre alerta y no cesa de palparse, no puede dormirse.[34] Hasta el autoritarismo aparece unido en Montesquieu a los climas cálidos.

Otro argumento corriente es que el calor hace la miseria menos grave, porque la comida es más fácil de conseguir. Es el estereotipo de los comics: las bananas cuelgan de los árboles. La naturaleza es pródiga. El hombre en esos climas necesita menos ropa y menos calorías para mantenerse saludable. Un menor esfuerzo es necesario para mantener la vida, lo que lleva a la superpoblación, a una tasa de natalidad muy elevada, a menores salarios, a una gran diferencia en la distribución de la riqueza y al despotismo.

Uno de los más grandes difusores de esta teoría en los últimos años ha sido Ellsworth Huntington. En *Mainspring of Civilization*, considera al clima causante de las guerras, las invasiones bárbaras, las épocas oscuras e incluso de acontecimientos puramente domésticos como los suicidios, las huelgas y las elecciones.[35]

33. Hegel, G. W. F., *Die Vernunft in der Geschichte*, Bonn, Felix Meiner verlag. Cf. Ortega y Gasset, J., «Hegel y América». Este tema lo desarrollamos en *América imaginaria*.

34. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, lib. XIV, cap. 13, pássim.

35. Huntington, Ellsworth, *Mainspring of Civilization*, Nueva York, Mentor, 1959, pássim.

Los propios latinoamericanos han reproducido y divulgado esta imagen. En particular los del Cono Sur. Hablaban de «tropicalismo» para referirse a los países más al norte o «más arriba». Por tropicalismo se quería decir que por el hecho de vivir en climas tropicales estos países eran incapaces de alcanzar la estabilidad política y que la dictadura era casi un fenómeno telúrico... Pedro Henríquez Ureña constataba, en *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928):

Pero existe la tendencia, particularmente en la Argentina, a dividirlos en dos grupos únicos: la América mala y la buena, la tropical y la otra, los *petits pays chauds* y las naciones «bien organizadas». La distinción, real en el orden político y económico —salvo uno que otro punto crucial difícil en extremo—, no resulta clara ni plausible en el orden artístico...[36]

Por su parte, Gabriela Mistral, en unas páginas de título preciso, denunciaba el estereotipo. Decía en «Palabras que hemos manchado: tropicalismo»:

Esta expresión tiene para los perezosos la ventaja de su brevedad: dicen tropicalismo y se evitan una larga crítica. Para los devotos de Taine, es cosa irrevocable: naturaleza exuberante y esplendorada, verbo excesivo... Es tropical todo ensayista, de prosa o verso; todo escritor de cultura no cuajada todavía y lo es, por fin, el hombre que tiene desorden mental... ¿O será el tropicalismo no una zona geográfica, sino una zona espiritual?... Dan como símbolo del trópico, quienes lo desdeñan, un gran papagayo tornasolado... Esta palabra tropicalismo ha sido manchada como la palabra democracia y como algunas otras.[37]

La experiencia de las décadas de los setenta y ochenta debe haber enseñado a los conosureños a ser más discretos en la utilización de los clisés.

El otro mito es el de «pueblo joven».

Ya en el siglo XIX, Vicente Pérez Rosales afirmaba que a América le estaba reservado el porvenir. Pocos temas muestran mejor la dialéctica de la relación existente entre imagen e identidad que la idea de «pueblo joven». Este es un tema europeo que se origina en la remota polémica entre antiguos y modernos, pero todavía en el pensamiento actual, como lo señala de paso Rubert de Ventós,[38] sigue asociándose lo joven con lo ingenuo, lo nuevo con lo inconsciente.

Las filosofías de identidad —todas— retoman esta noción de una u otra manera. Si el indigenismo y las filosofías del mestizaje, con Vasconcelos a la cabeza, aseguraban un destino al «pueblo joven» en la creación de una «raza cósmica», el hispanismo se servía de la noción para fundar

36. Henríquez Ureña, Pedro, *Ensayos*, 1973, p. 162.
37. *Recados para América. Textos de Gabriela Mistral*, Santiago de Chile, 1922, pp. 13-14.
38. Rubert de Ventós, X., *El laberinto de la hispanidad*, p. 105.

su hegemonía. Para la hispanidad la juventud de América estaba asociada a la idea de filiación. Establecía entre España y América una relación entre madre e hijo. Algunos párrafos más arriba vimos que la hispanidad para Maeztu significaba unir España con América a través de la noción de Madre Patria. La hispanidad, al repartir los papeles, daba a España el de «madre». Es lógico, se dirá, pero, de paso, le daba un derecho y una misión tutelar; es lógico, se volverá a decir: una madre debe ocuparse de sus hijos. Lo es, en efecto, en la familia, pero las sociedades no son personas y sólo el etnocentrismo puede considerar a unos, adultos, y a otros, niños. Por eso los sectores «progresistas» han decidido en España cambiar esta noción por la de «hermano mayor». Tampoco es convincente. En realidad los países no tienen edad, lo único que tienen es historia. Su adultez depende de la correlación de fuerzas y de lo que puedan pesar en el concierto internacional. Difícil le resultaría ahora a Inglaterra atribuirse el papel de madre o de hermana mayor de los Estados Unidos.

La relación filial conlleva la noción de pueblo joven. Originada en Hegel, dentro de las concepciones dialécticas de las filosofías de crisis, la noción será recuperada con enorme fuerza a comienzos de siglo por Spengler y Toynbee. Ortega contribuyó a trasladarla a América. Su obra, y la *Revista de Occidente* creada por él, tendrán una enorme influencia en todos los medios intelectuales del continente.[39]

Para los conservadores españoles, «la juventud de América» era argumento para determinar el sentimiento que, dentro de una concepción «natural de la política», los americanos le debían a la Madre Patria. Recuérdese que Blasco Ibáñez pensaba que España había perdido su fuerza porque, como una noble matrona, la había transmitido entera a sus hijos.[40] Para los liberales, en cambio, la idea de pueblo joven era una promesa. América constituía el futuro de España. El dinamismo americano podía dar nueva vitalidad al pueblo español. Unamuno, en una carta a Pedro Mújica, gramático español cuyo epistolario por extraños avatares se conserva en Chile, con dolor de España, le decía: «Y ahora me queda otra ilusión y es la de que para salvar el alma de la casta emigremos los españoles todos, en masa, a América. Allí está la España del porvenir.»[41] Por otra parte, España podía educar a América. Estas ideas se justificaban en las teorías de Krause: el progreso de la humanidad conduce a la unidad de todos los pueblos, pero los más jóvenes tienen que educarse para llegar a la edad adulta.

Si, por una parte, el pueblo joven tenía la vitalidad del adolescente, por otra, padecía de los defectos del novicio. Inexperto, cuando no aloca-

39. Ortega fundó la *Revista de Occidente* en 1923.
40. Cf. supra.
41. Cf. Fernández Larraín, Recopilación y prólogo, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1965, p. 348.

do e irreflexivo, el pueblo joven es inmaduro. En consecuencia, difícilmente capaz de una creación que requiera altura de espíritu. Menéndez Pelayo no podía creer que Rubén Darío fuera un buen poeta, porque América no estaba suficientemente madura para darlos. Y, aunque Valera pensaba que la América hispana no era para nada infecunda en el dominio de las letras y que aventajaba en este terreno a la América inglesa, estaba convencido de que lo mejor de esta literatura encontraba su inspiración en España.[42]

Era asimismo a causa de su juventud que la vida en América latina estaba poblada de revoluciones y golpes de Estado. La violencia era su patrimonio, porque las novatadas o las «niñerías» le impedían vivir en orden y democracia.

Expresiones del lenguaje figurado reiteran la afirmación de pueblo joven. Si los americanos son niños es también porque son un poco indios. A semejanza de ellos, son seres inmaduros frente a la civilización. Las ideas de americano e indio, como antes las de Indias y América, confluyen en un sinnúmero de caracteres no siempre positivos. «Hacer el indio», dice el diccionario, es hacer el tonto, obrar cosas desacertadas o impropias de la seriedad de quien las hace. La expresión cargada de desprecio tiene la misma connotación para el americano que otra que también circula alegremente: «dejarse engañar como un indio». Ambas lo tratan de tonto, salvaje, niño e ingenuo; porque tal es la imagen del indio vehiculada por estas expresiones. En España este prejuicio no se fijaba en el indio, sino en el otro: al igual en el indio que en el indiano. Es una visión de desprecio, de desdén implícito en la visión del infantilismo indiano. Un desdén que, como se verá, pasa por Unamuno y que, aun con la mejor buena voluntad, no deja de frecuentar Ortega. Un desdén que puede haber cambiado de signo, pero que a menudo uno se pregunta si no continúa existiendo en la España posfranquista, la España de los años setenta y ochenta que acoge el exilio, traído de vuelta por la historia; si no, ¿qué significan las expresiones «sudaca» y «latino-ché»?

Esta visión desvalorizadora se perpetúa en la noción de «niño travieso», encarnada, de manera sin par y hasta la caricatura, por el dictador haitiano «Baby Doc». Por cierto que esta efigie no es una prerrogativa del imaginario español; la encontramos en los horizontes más diversos: desde los comics hasta los documentos oficiales. Uno de los más pintorescos es el que en 1919 escribe el secretario de Interior del gobierno de Wilson. Refiriéndose a los mexicanos, pedía mano dura en su trato, porque «no son más que niños traviesos que están ejerciendo los privilegios de la gente grande».[43]

Incesantemente se repetía el tópico en España. Ortega lo recalca en

42. *Cartas americanas*, 1889, p. XI y p. 54. *Nuevas cartas americanas*, 1890, p. 194 y ss.

43. Citado por Cornell-Smith, G., *El sistema interamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 35.

La rebelión de las masas en forma general y, en particular, en los numerosos discursos que componen su *Meditación de un pueblo joven*. Lo reflota en la idea de «hecho colonial», idéntico a «hecho de juventud», en la medida que es una etapa transitoria antes de adquirir autoctonía; es decir, identidad. Y si Ortega se distancia con una pirueta —maravilloso malabarista de las ideas— del clisé, diciendo que es un tópico coloquial, rechaza que sea una frase hueca. Todas las ideas, todas las creaciones del hombre, también los pueblos, ¿por qué no? —piensa él—, recorren el ciclo de las edades. Una de las formas en que se hacen los pueblos es por «el hecho colonial». Es el caso de Iberoamérica. Colonia representa a la vez primitivismo y modernidad. La forma de existir colonial es producto del desajuste de estos elementos; de una modernidad externa confrontada a una vida interna, todavía elemental: es el predominio de lo superpuesto, de lo no-auténtico. El pueblo joven libera energía y genera «pasiones de pueblo joven» (la más devoradora de éstas es la envidia). Vive desde el futuro: *ex abundatia, ex ante*, consume a cuenta del mañana. Como Hegel, piensa Ortega, lo determinante en los pueblos jóvenes es la geografía (digamos materias primas), ¡ya vendrá la historia!

Los viejos retoñan con el encuentro de los pueblos jóvenes. La relación colonial, la tierra, rejuvenece al conquistador, dándole nuevos bríos. El propio Ortega se siente verdecer en Argentina. Porque los jóvenes tienen los privilegios de la pasión, perdidos en Europa. Los privilegios y las desventajas. Sobre ellas Ortega resulta no menos explícito. Si comienza por referirse a ciertos aspectos superficiales que, según su entender, serían signos de juventud (como la pedantería de los argentinos), más adelante va al fondo. Lo más grave es la inmoralidad que los pueblos de América hispana arrastran en el seno profundo de sus almas colectivas. Sólo las reacciones morales pueden liberarlos de esa insuficiencia o nunca ascenderán al rango de pueblos preclaros.[44] Por ello es bueno que los jóvenes encuentren a los viejos. Si hay algo decisivo en la juventud es que necesita dejarse influir. Hispanoamérica gana con el reencuentro con España, descubre la espiritualidad redentora del hispanismo. Además, la apertura de España hacia América le da a ésta un pasado rico y profundo. «Somos algo común en todo tiempo —en la hora feliz como en la amarga.»

Entre los talentos específicos que Ortega atribuye a estos pueblos adolescentes se halla el del Estado. Talento integrador —dice—, y quiere decir formador de una nación; pero no de orden intelectual. Y, en lo referido a la vida intelectual de Argentina, es escéptico... pero alentador. Un pueblo joven no puede tenerlo todo. No puede tener una universidad como la Sorbona, y sus hombres inhiben defensivamente su espontaneidad creadora, mientras dejan sin bozal sus pasiones...[45]

44. Ortega y Gasset, José, *Meditación de un pueblo joven*, Madrid, Revista de Occidente, El Arquero, 1966, p. 65.

45. Idem, «El hombre a la defensiva».

Sobre el Estado y las cualidades intelectuales, Ortega hablaba en una conferencia de 1916 en Buenos Aires. A Argentina le concedía el talento del Estado, pero le negaba el talento intelectual. ¡Cuánto habría modificado sus «impresiones de viajero», si hubiera hablado sesenta años más tarde! Nada le ha sido más esquivo al pueblo argentino que el talento del Estado. En cambio, entre Borges, Cortázar... y tantos otros, se ha repartido con largueza justamente lo que el filósofo español veía faltar: el talento intelectual.

Y esto porque su visión de Argentina seguía siendo la de Hegel: Cuando el espacio sobrepasa al hombre, reina aún la geografía, se está en la prehistoria; y, si la prehistoria puede ser el paraíso, no es la historia, sino puro paisaje.[46]

En general, los españoles han sido más o menos escépticos para apreciar las capacidades de los americanos en materias científicas o morales. Unamuno pensaba que no poseían capacidad metafísica, que como filósofos no salían del diletantismo del montón y que les faltaba espíritu colectivo —identidad—, porque no tenían interés en responder a los problemas fundamentales del hombre. Mucho menos les interesaban los enigmas de la eternidad. De esta suerte carecían de conciencia de destino, que es lo esencial para la transformación de un grupo heterogéneo en Estado-Nación.[47] Argentina era víctima del más crudo materialismo, estaba completamente obsesionada por la riqueza. Era el mamonismo, el gran peligro que desnaturalizaría a América. Y tanto le disgustaba a Unamuno el materialismo y la flojera espiritual de la América hispana, que es fama que en una época se opuso a la emigración española. Temía que los peninsulares se contaminaran de materialismo y luego difundieran la epidemia en la Península.[48]

Si del lado español la noción de pueblo joven daba lugar a la desconfianza y, por qué no decirlo, a un sentimiento de superioridad matizado de desprecio; el mismo tópico en las plumas latinoamericanas generaba el optimismo. Ya Rufino Blanco Fombona decía a quien quisiera oírlo: «Nosotros somos la tierra del futuro»,[49] y Vasconcelos aseguraba, en *La raza cósmica*, que sólo un pueblo como el americano, forjado en el mestizaje, podía emprender la gran tarea de crear la raza cósmica.[50]

Menos idealista resultaba el joven Mariátegui. No pensaba que Europa estuviese agotada, es una afirmación absurda —replica—, Europa conserva su poder de creación y América sigue recibiendo de ella ideas, máquinas y modas. Lo que está en decadencia es la civilización capitalista. Aquí Mariátegui se vale del patrón de decadencia de Spengler para comprender a Marx, reemplazando la noción de pueblo joven por la de proletariado. Joven es el proletariado, porque tiene capacidad de creación, ha creado un mito: la revolución social. Un mito movilizador según lo quería Sorel. Agotada está, en cambio, la capacidad creadora de la burguesía, su potencialidad para generar mitos: la razón apenas es ya una quimera, ficticia y precaria, y no hablemos del progreso. La fuerza del proletariado no está en su ciencia, sino en su símbolo. En este sentido, en Mariátegui, la clase reemplaza a «pueblo joven», pero la ciencia no hace desaparecer la ideología: El hombre no puede vivir sin un mito, sin él la existencia no tiene sentido.[51]

En términos fisiológicos criticaba esta noción Alejandro Lipschütz, en un folleto publicado a los pocos años de establecerse en Chile: «Se habla también de juventud, madurez y vejez de un pueblo, como etapas inmanentes de su desarrollo, es decir, suponiendo que los pueblos tienen que seguir en su evolución las mismas etapas fisiológicas que el individuo. Es puro folletinismo todo eso.»[52]

Pese a las críticas, muchos latinoamericanos siguen divulgando estas imágenes. Si en lo folclórico se asocian a través de ellas a un imaginario popular, muy vendido en los años del exilio, donde el poncho abrigaba al pueblo joven, traducido como «latin lover» y revolucionario, en lo filosófico no hace sino repetir a Ortega. Recientemente el venezolano Briceño Guerrero ha vuelto sobre el mito, señalando que América no es joven, sino que Europa vive una nueva juventud en el continente americano. Somos Europa —dice—, pero una nueva etapa del desarrollo europeo.[53] La idea de una renovación creadora de América, contrapartida de la noción de decadencia de Europa, se halla todavía en la segunda mitad del siglo en varios pensadores: en Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América*, y en Fabregat Cúneo, *Caracteres sudamericanos*, por citar sólo dos.[54]

Aparte de escritores y filósofos, el tópico encuentra otros portaestandartes después de la Segunda Guerra Mundial. Asociado a la noción de «cruzada» del franquismo, se transforma en uno de los argumentos de legitimación de las dictaduras militares. Fundan sus concepciones geopolíti-

46. Idem, ibídem, pp. 101-23-85-9-108-115-116.
47. Unamuno, Miguel de, *Temas argentinos*, pp. 56-58 y 119-120.
48. «Sobre la literatura hispanoamericana» (1905), *Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana* (1968), p. 100, y Alvárez Miranda, Angel, «El pensamiento de Unamuno sobre hispanoamérica», *Cuadernos hispanoamericanos*, 1950, n.° 13, enero-febrero, pp. 586-59 y p. 71.
49. Loc. cit.
50. Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, México, Austral, 1976.

51. Mariátegui, José Carlos, «Existe un pensamiento latinoamericano», *Obras Completas*, t. XII, pp. 22-30, y t. III, pp. 18-23.
52. Lipschütz, Alejandro, *Indoamericanismo y raza india*, Santiago de Chile, 1937, p. 49.
53. Cf. Briceño Guerrero, *La identificación americana con la Europa segunda*, Caracas, 1977, pássim.
54. Schwartzmann, Félix, *El sentimiento de lo humano en América. Ensayo de antropología filosófica*, Santiago de Chile, 1950-1953, 2 vols. y Fabregat Cuneo, *Caracteres sudamericanos*, México, 1950.

cas en el hecho de que es a ellos, en cuanto pueblos jóvenes, a quienes les corresponde defender y renovar Occidente. Dentro del lenguaje militar este Occidente está amenazado por un peligro interno y externo. Ambos constituyen el metafórico «peligro rojo», sucedáneo del descolorido «peligro amarillo».[55]

Resumiendo: la idea de pueblo joven implícita en la identidad hispanoamericana cumple dos funciones: pone a América bajo tutela y le promete un futuro.

La reivindicación de una tutela es correlato de la imagen de «menor de edad», al cual es prudente tener bajo control, educar y ayudar a ser adulto. ¿Qué mejor función pueden encontrar el colonialismo y el imperialismo? Convertirse en tutor no sólo de América latina, sino del Tercer Mundo. Asumir la misión civilizadora, llevarlos de la mano por la escala del progreso. ¿No es acaso ésta la legitimación del corolario Roosevelt? El progreso lo representaban sus fábricas de automóviles, de electromecánica, su industria petroquímica. Y debe comprenderse que esta misión incluya una nota de gastos, pagada en carne de Argentina y Uruguay, cobre de Chile, estaño de Bolivia, café de Colombia y Brasil, petróleo de Venezuela y México, y frutas y azúcar de América Central y del Caribe...

En segundo lugar, la idea de pueblo joven era también una promesa: la promesa de un futuro. A los jóvenes les pertenece el futuro; pero siempre que «sepan tener paciencia» en el presente. Más que una promisión era un escamoteo, un escamoteo del presente. Preciso era sacrificarlo para ganar el futuro, a semejanza del paraíso. Hace ya cinco siglos que el futuro prometido es vivido como presente por las oligarquías y desde hace algo más de siglo y medio lo vivían con igual provecho las grandes burguesías. Ni unas ni otras pueden quejarse de haber sacrificado *su* presente. Hace también cinco siglos que el presente es vivido como puro sacrificio, como presente malogrado o como futuro escatológico por el indio, el negro, el mulato, el mestizo o el inmigrante marginal llegado del fondo de la Italia meridional o de la Galicia perdida, por el campesino y por el obrero. Su única reivindicación ha sido vivirlo como proyecto de futuro, pasándolo por un presente revolucionario y rompiendo así el espejismo de pueblo joven, desoyendo el mensaje de conformidad, soplado al oído por la madre hispanidad. Menudo legado, por lo demás, si se piensa que toda la herencia iba para los hijos «legítimos», los hispanos, y se olvidaba a los bastardos, a los allegados y al indio, establecido en la tierra mucho antes del arribo de la hispanidad. Estos, a semejanza de los arreos de labranza, formaban parte del legado.

Asociado al mito de pueblo joven, se repite incansablemente que el continente es rico; incluso en días en que la pobreza no puede ser mayor. Pocos escapan a la ilusión, ni siquiera los más lúcidos sociólogos. En plena década de los ochenta, Helio Jaguaribe manifestaba su esperanza de que a lo mejor la Argentina que es «Sur» resultaba ser «Norte» cuando se trataba de vender carne.[56] La riqueza no está ni en la abundancia de las reservas ni en el carácter esencial de los productos, está sólo en su precio en el mercado internacional y, en este sentido, en el actual orden económico, por el valor de lo que se produce, nuestro continente es «muy» pobre.

No hay pueblos jóvenes ni viejos, por más que esta idea sea a menudo entretenida por todos los sectores del espectro político, pues sirve a unos y a otros: a los unos en su optimismo y a los otros en su ambición, como diría el tango. Los pueblos son ricos o pobres; pero no son en modo alguno seres orgánicos, ni reproducen el ciclo de la vida humana.[57]

55. Cf. Rojas Mix, *Ideologías del autoritarismo.*

56. Cf. Imaz, José Luis, *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires, 1984,

57. Sobre este tema, véase el estudio de Schlanger, Judith, *Les métaphores de l'organisme*, París, J. Vrin, 1971.

RAZA Y «PUEBLO ENFERMO»

A fines del siglo XIX surge un sentimiento de desencanto y frustración frente al progreso: no había dado en la «América morena» los frutos esperados y se buscaba un culpable. «Es el pueblo» respondieron al unísono numerosos intelectuales de comienzos del siglo siguiente; ese pueblo de indios, negros y mestizos, incapaz por condiciones raciales de asimilar la ciencia y la técnica. Se volvía a Sarmiento, pero la idea de raza reemplazaba a la de barbarie. Noción en boga, raza asociaba las capacidades sociales y culturales con las características biológicas. En América era un sentimiento viejo. Alberdi lo había exhibido unos cincuenta años atrás:

> ¿Quién conoce caballero entre nosotros que haga alarde de ser indio neto? ¿Quién casaría a sus hermanas o a su hija con infanzón de la Araucanía, y no mil veces con un zapatero inglés? En América todo lo no europeo, es bárbaro: no hay más división que ésta: 1°, el indígena, es decir, el salvaje; 2°, el europeo, es decir, nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas).[1]

Ni esquemas históricos que hacían pensar en los pueblos como organismos vivos, sometidos al paso de las edades como los individuos, ni el optimismo positivista, que creía en la posibilidad de dar un salto cualitativo para entrar rápidamente en la edad científica, habían funcionado en la América del Sur. ¡Tenía que haber un responsable! La explicación se encontró en la misma metáfora biológica de la historia: una patología impedía al americano madurar, crecer, entrar en la modernidad, la edad adulta de las sociedades. El pueblo (ojo, no las élites) estaba enfermo, en un estado de incapacidad patológica de progreso. Diversas obras confirmaron el diagnóstico. Sus títulos no pueden ser más significativos: *Manual de patología política* (1881), del argentino Agustín Álvarez; *Continente enfermo*, del venezolano César Zumeta, *Enfermedades* (1905), del argentino Manuel Ugarte, y, en 1909, *Pueblo enfermo*, del boliviano Alcides Arguedas, son

1. Alberdi, Juan Bautista, *Bases*, Buenos Aires, 1984, p. 54.

los más conocidos de este género mórbido. De tenor semejante es *La enfermedad de Centroamérica* (1912), del nicaragüense Salvador Mandieta, que culpabilizaba a la cultura española de haber arrollado y corrompido las culturas indoafricanas. En Perú, Víctor Andrés Belaúnde inicia *Meditaciones peruanas* (1923) afirmando: «Perú está enfermo.» A comienzos de siglo, el discurso había sido aún más desolador. García Calderón, en *Le Pérou Contemporain* (1907), consideraba al Perú un país latino y a los indios «una nación dominada por un atavismo triste y profundo». Dos años más tarde, Manuel Beingolea, escrutando el rostro de la mujer india, decía: «No revela inteligencia, ni imaginación, ni razón, ni siquiera sentido común.»[2] En Brasil, Bonfim escribe: *O parasitismo social e evoluçao a America Latina* (1903); en Chile, Francisco Encina, *Nuestra inferioridad económica: sus causas, sus consecuencias* (1912), donde hace hincapié en la falta de espíritu de iniciativa, cooperación, perseverancia, moralidad; lo que él resume en la «ausencia de carácter» de los latinoamericanos. «Desconformados cerebrales» será la expresión utilizada más tarde en su interminable *Historia de Chile* para explicar muchos porqués en los fracasos de la historia. Pero la idea de «taras» de la raza no se encontraba sólo en quienes culpaban al indio o al negro. También aparecía en los que tomaban posiciones en su favor. Mas en este caso las «taras» venían de la herencia española. Así ocurre con González Prada, que, en *Páginas libres* (1894) y *Horas de lucha* (1908), nos habla del pesado fardo de la herencia española, legado amonedado en religión, fanatismo e ineficacia...

Esta generación representa el último coletazo del positivismo en América. Sigue teniendo fe en el método, pero piensa que es indispensable buscar mejores pupilos.

Para Alcides Arguedas (1879-1946), el indio tenía una genética falta de previsión, atrofiado el sentido ético, y era más o menos indiferente frente a la muerte.[3] Y cuando Arguedas habla del mestizo o del cholo, lo trata aún peor: «pueblo enfermo». La enfermedad es el indio y su expresión el «acholamiento», el mestizaje que rebaja al hombre e impide el progreso.[4] Toda su terminología es biológica. Refiriéndose a los «vicios» del cholo —el alcoholismo, la pereza—, dice que los tiene por «inclinación». La oposición entre el mestizo y el «sangre pura» (europeo) es constante. Insuficiencia mental, degeneración, atavismo, inferioridad evidente, son los términos utilizados para calificar el carácter hispanoindio. Relacionado con el problema nacional, concluye que «la mezcla de las razas es la explicación del atraso en Bolivia».[5] La primera edición en Barcelona de *Pueblo

2. Beingolea, Manuel, «Psicología de la mujer india», *Contemporáneos*, 1909, n.° 8, 28 de julio, p. 345.

3. Arguedas, Alcides, *La danza de las sombras*, Barcelona, 1934, p. 35.

4. Zea, Leopoldo, «Negritud e indigenismo», *Negritud en Amérique latine*, Dakar, Coloquio de Dakar (1974), 1978, p. 28.

5. Las obras donde Alcides Arguedas desarrolla su pensamiento son *Pueblo enfermo* y *La danza de las sombras*. Cf. *Pueblo enfermo*, 1937, p. 264.

enfermo* fue editada con un prólogo de Ramiro de Maeztu, chantre de la hispanidad, y en la edición chilena incluyó un capítulo de apoyo al racismo de Hitler con abundantes citas de *Mein Kampf*.[6] Su conclusión frente al atraso económico y político es aplastante: «Hemos nacido enfermos y nuestro colapso total puede ser seguro.»[7]

Aunque anterior en el tiempo y habiendo influido en el pensamiento de Arguedas, la obra de Carlos Octavio Bunge (1875-1918) carece de título galeno. Inspirado por Gustavo Le Bon, afirma en *Nuestra América* (1903) que para entender la política de los pueblos hispanoamericanos es necesario comprender su psicología colectiva, estudiando las «razas» que componen al criollo. Si al indio lo describe dominado por la «pasividad» y el fatalismo («fatalismo oriental»), encuentra al negro incapaz de creación intelectual o artística. El español, por el contrario, siendo arrogante, tiene un sentido innato y hereditario de la moral, que viene de la piedad cristiana y es propio del europeo. Los hispanoamericanos no blancos, o no totalmente blancos, carecen de ese sentido y tienen, por eso, dificultades en distinguir el bien del mal. Son «mala sangre» y de sus defectos sociales nacen los vicios políticos (el caciquismo del servilismo, por ejemplo). La tiranía de Rosas lo prueba en Argentina.[8] Peor aún les va con Bunge a los mestizos y mulatos: «Impuros ambos, ambos atávicamente anticristianos, son como las dos cabezas de una hidra fabulosa que rodea, aprieta y estrangula, entre su espiral gigantesca, una hermosa y pálida virgen: ¡Hispano-América!»[9]

Euclides da Cunha (1866-1909), a medio camino entre el pesimismo racial y las simpatías telúricas, siente una enorme desconfianza por el mestizo, pero la relación con el medio parece reivindicarlo. Nada más significativo que esta descripción del sertanejo, en *Os sertões* (1902) (obra a la que debe tanto *La guerra del fin del mundo* de Vargas Llosa):

> Es el hombre permanentemente fatigado.
>
> Refleja la pereza invencible, la atonía muscular perenne, en todo: en la palabra demorada, en el gesto contrahecho, en el andar desaplomado, en la cadencia lánguida de las *modinhas*, en la tendencia constante a la inmovilidad y a la quietud. Toda esta apariencia de cansancio engaña, sin embargo. Nada sorprende más que verla desaparecer de pronto... Basta la aparición de cualquier incidente que exija el desencadenamiento de sus energías adormecidas. El hombre se transfigura. Se endereza, alardeando nuevos relieves, nuevas líneas, en la estatura y en el gesto... Y de la figura vulgar, del lugareño desmañado, repunta, inesperadamente, el aspecto dominador de un titán cobrizo y pujante...

6. Cf. Arguedas, Alcides, *Pueblo enfermo*, 1937, p. 264 y ss.

7. Idem, ibídem, p. 176.

8. Bunge, Carlos Octavio, *Nuestra América*, 1918, p. 146 y p. 247 y ss.

9. Idem, ibídem, p. 149.

Este contraste se impone a la más leve observación. Revélase a cada instante, en todos los pormenores de la vida sertaneja; caracterizado siempre por una intercadencia impresionante entre extremos impulsos y largas apatías.[10]

El mérito de Gilberto Freyre fue cancelar este análisis de la vida del brasileño y darle más importancia al hecho social que al étnico. Rechaza las teorías del puro influjo negativo del mestizaje y dice que, cuando se estudia la influencia del negro en la vida íntima brasileña, es la acción del esclavo y no del negro por sí mismo lo que observamos. En *Casa Grande e Senzala* explica la formación del Brasil como un proceso de equilibrios y antagonismos de todo tipo: económicos, sociales, étnicos, culturales, religiosos, pero, sobre todo, antagonismo entre el amo y el esclavo. Este le parece el más profundo.

Cuando la antropología social comienza a desarrollarse, a fines de siglo, asocia la evolución social y cultural de los pueblos con la «raza biológica» y establece relaciones directas entre grupos físicos y cultura.[11] Las influencias «racistas» llegaban a todos debido a la gran difusión de la obra de Gustavo Le Bon: *La psychologie des foules* (1895). El francés desarrolla la idea de «alma nacional» y afirma que cada raza tiene una constitución psíquica correspondiente a su constitución anatómica. Las características psíquicas se transmitían por herencia, constituyendo el «carácter nacional». Jerarquiza la humanidad en razas superiores e inferiores y, por cierto, raza superior igual a hombre blanco. Como corolario piensa que ninguna educación puede transformar a un hombre de raza inferior en un igual del hombre blanco y que el mestizaje dará siempre un producto inferior a sus componentes; de ahí la degeneración, la corrupción y la anarquía. Un negro «podrá acumular todos los diplomas del mundo sin alcanzar nunca el nivel del europeo medio».[12] Pronto la relación entre las dos Américas adquirió el color de estos prejuicios: la América rubia había demostrado ser más apta para la civilización que la América morena. En síntesis, Le Bon había asegurado la continuidad entre la idea de bárbaro, factor negativo para la civilización, y la idea de «masa». Dicho factor negativo permitía separar las élites de las masas, reproduciendo el concepto dentro de una visión de clase. Le Bon contrapone la psicología de la masa, lo puramente instintivo y bárbaro, al pensamiento civilizado del individuo. Cuanto más influyan las masas en la vida de un país, menor será el desarrollo de la vida política, social y cultural. Resultaba evidente que masa en la América morena iba a identificarse con indio, negro, mestizo y mulato.

10. Cunha, Euclides da, *Os Sertões*, 1902, Cf. el capítulo «O homen».

11. Cf. Comas, Juan et. alii., *The race question in Modern Science*, París, UNESCO, 1956, y Vallois, Henry V., «Race», *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, Chicago, (Illinois), Kroeber, 1953, pp. 145-162. Vallois hace un rápido paso por la historia de los antropólogos que asocian raza y características mentales. Es interesante pues, aparte de la referencia a Vacher Lepouge (1900), que hacía coincidir raza y clase, vemos que hasta la Segunda Guerra Mundial, esta asociación se reflejaba en la obra de antropológos tan prestigiosos como Boas, Fisher y Czekanowski. Cf. p. 156.

12. Cf. Le Bon, G., *Lois psychologiques de l'evolution des peuples*, París, 1909, pássim.

El concepto de «raza», cuando es relanzado por la hispanidad, no viene en realidad de estas teorías antropológicas, sino de una fuente anterior: del romanticismo que asociaba raza con nación, a través de la lengua. Se hablaba de «raza inglesa», «francesa» o «española». Esta idea inspiraba la noción de «latinidad» y en ese sentido era utilizada por los latinoamericanos más progresistas. Un ejemplo es el poema «Las dos Américas» de Torres Caicedo.

> Mas aislados se encuentran, desunidos,
> Esos pueblos nacidos para aliarse:
> La unión es su deber, su ley amarse:
> Igual origen tienen y misión;
> La raza de la América latina,
> Al frente tiene la sajona raza,
> Enemiga mortal que ya amenaza
> Su libertad destruir y su pendón.

Muy pronto, en el discurso de la hispanidad esta concepción de raza va a lastrarse con una connotación fisiológica. La teoría racial del fracaso inicia su andadura en América en los medios de la hispanidad. Esta explicación permitía no implicar en el fracaso a la raigambre hispánica. Maeztu y Ortega la desarrollan, porque, en definitiva, ambos opinan que la falta de progreso en Hispanoamérica se explica por la presencia del indio y es consecuencia de la inferioridad del mestizo. A las incipientes corrientes indigenistas, Maeztu respondía que la reforma agraria no serviría sino para demostrar cuán refractarios eran los indios a toda forma de civilización. El propio Unamuno pensaba que los cruces de la raza blanca con otras razas tenían consecuencias negativas.

Entre los autores de esta sociología paramédica, figura Francisco García Calderón (1883-1953). Fundador en París de la *Revista de América*, donde durante el primer cuarto de siglo se expresaban los latinoamericanos residentes en Europa, García Calderón se convirtió en el Viejo Mundo en una referencia en cuestiones latinoamericanas, sobre todo porque publicó en francés. En *Les democraties de l'Amérique* (1912), la raza le parecía la clave para entender el progreso en unos países y la decadencia en otros, «la clave de un mal incurable que lacera a América».[13] Los mestizos son seres perturbados por herencias antagónicas: «La sensualidad del negro, la tristeza del indio, le dieron a esta nueva raza un ánimo lleno de tonos de contradicción.»[14]

13. García Calderón, Francisco, *Les democraties de l'Amérique*, 1912, p. 327.

14. Idem, ibídem, p. 237.

En *La creación de un continente*, publicado un año después, reitera su idea de «la función deprimente del mestizaje» y de la «impotencia de las instituciones para transformar el alma de los pueblos». «Es necesario que el continente tenga una política consecuente, basada en el estudio de los problemas que plantea la raza»,[15] concluye. ¿Qué política consecuente? ¿Una nueva campaña del desierto? Alcides Arguedas, en sus últimos escritos, le hizo fe a la educación: podía al menos atenuar las características negativas. García Calderón, en cambio, no da respuestas.[16]

Ensayista prolífico, José Ingenieros, no obstante ser socialista espenceriano (a partir de Herbert Spencer había desarrollado una concepción evolucionista del socialismo), afirmaba su fe en la superioridad del hombre blanco. El autor de *El hombre mediocre* llegará a decir que «los negros están más próximos de los monos antropoides que de los blancos civilizados»;[17] y, en *Sociología argentina* (1910), critica incluso el indigenismo tenue de su compatriota Ricardo Rojas.[18]

Para todos los autores de esta generación, la enfermedad son las razas que componen nuestro pueblo, las «sangres inferiores». La alopatía sigue siendo la misma de Sarmiento y Alberdi: la inmigración, eliminar el elemento indígena y reemplazarlo con el europeo.

Es natural que, frente a estas visiones racistas y elitistas, creciera la indignación entre los escritores mestizos, o entre los más sensibles a las cuestiones sociales. Bilbao, Martí y otros desautorizan en el XIX el tópico de raza inferior. Nada muestra mejor el espíritu de estos autores que un texto de Hostos sobre el Perú escrito a fines de siglo. Dice el portorriqueño:

> Cada una de las razas que entra en la composición de la población, representa una tendencia más latente o más patente. Cada una de esas tendencias significa un esfuerzo más o menos contradictorio.
>
> Los antiguos dominadores y civilizadores del territorio —los aymarás y los quechuas— siguen pensando todavía en el admirable imperio que la bárbara conquista destruyó. Tal vez no ofrezca la historia de la humanidad un espectáculo social más doloroso que el de esa nobilísima raza, abstraída por el sistema en el dolor, en el aislamiento, en la abstención de casi todo contacto con los descendientes de los demoledores de la obra de su raza, taciturnos, silenciosos, melancólicos, indiferentes a todo bien social, que lloran cantando y cantan llorando en sus patéticos *yaravíes* la caída de su imperio, la ruina de su poderosa sociedad, la desolación de su raza, la tiniebla de su pasado, de su presente y de su futuro. En parte por acción deliberada, en parte por la torpeza del coloniaje y por la insuficiencia política de la nación independiente, los quechuas y aymarás viven disociados del resto de la población, y, dentro de la sociedad movediza que produjo la independencia, forman una sociedad inmóvil.

15. Idem, *La creación de un continente*, 1913, p. 327.
16. Arguedas, Alcides, *La danza de las sombras*, p. 337.
17. Ingenieros, José, *Crónicas de viaje*, Buenos Aires, 1919, p. 163.
18. Cf. Rojas, Ricardo, *Eurindia*, pássim.

> El *cholo*, generación de los aborígenes y de los conquistadores; copartícipe de los defectos y cualidades de unos y otros; admirable aleación de dos tipos fisiológicos y psicológicos tan dispares, pudiera ser y llegará a ser el vínculo de las dos razas progenitoras y el enlace de las dos civilizaciones que inconscientemente representa. Hasta ahora, sólo es un elemento de contradicción social. Ni es indio, ni caucásico, y, según el medio en que se educa, así es igualmente refractario a uno de los orígenes que debiera haber enlazado definitiva y fraternalmente.
>
> El mulato, que de todas las variedades del cruzamiento de la raza etiópica con la europea y la americana, es el que más bulle, se agita y demuestra más individualidad o más ansia de tenerla, lucha con éxito creciente contra los obstáculos de la preocupación, y todavía no ha logrado superarlos.
>
> El africano de origen o color es factor del tráfico mercantil y de las asonadas políticas; pero no tiene ninguna otra representación social.
>
> El blanco criollo es todavía una raza dominante, domina por mayor cultura, por mayor idoneidad, por mayor actividad, por mayor y mejor apropiación de los fines generales de la sociabilidad y del fin propio de la nacionalidad.
>
> Una raza que domina, cualesquiera sean la razón y la justificación de su dominio, y otras razas que se dejan dominar, y aunque no lo sepan, viven dominadas, no pueden formar una sociedad coherente. Dadas sus diversas tendencias, sus diversos hábitos, su diverso carácter, su diverso grado de civilización, la única manera de adherirla fuertemente era aplicar sin descanso y sin vacilación el sistema que las perturbaciones políticas ha impedido aplicar.
>
> Se debía emancipar de la tutela de las autoridades subalternas al indígena, y se ha tenido que soportar al mismo régimen adoptado por la colonia en el trato de los indios. Estos, hoy como entonces, son el *anima vilis* de los subprefectos, de los alcaldes, de los reclutadores, de los receptores de rentas y contribuciones. El indio huye del blanco y de quienquiera tenga apariencia de dominio o de superioridad autoritaria. En los caminos, cuando desde lejos distinguen una caravana de viajeros, desvían las suyas y dan enormes rodeos por no encontrarse con ellos. No es odio, es terror; no es misantropía, es apatía lo que padecen, lo que el duro dogal del coloniaje y el despótico desdén de la independencia les ha hecho padecer. Curarlos de esa *verdadera enfermedad*, tanto más funesta cuanto que es de raza; concordarlos con la sociedad restante; lanzarlos por el desarrollo de necesidades en la vorágine económica del trabajo, restituirles su personalidad política y social, vencer su obstinado retraimiento; educarlos para la vida de la civilización y para la libertad de la democracia; hacerles pesar los valores que consumen, apreciar lo que producen, aquilatar las diferencias entre el producto que adquieren por cambio y el que pierden por cesión; en una palabra, convertirlos de fuerzas inertes que son, en fuerzas activas del movimiento social; ése y no otro, es el sistema de gobierno que importa aplicar a esa noble raza decaída y que se debe aplicar concienzudamente para utilizarla.
>
> Lo que con el aborigen, eso con el cholo, el zambo, el negro y con cuantos elementos sociales viven hoy más o menos divorciados del sano y fecundo movimiento de la sociedad.[19]

19. Hostos, Eugenio María, «El Perú», *Obras*, pp. 183-185.

Hostos utiliza ya el término «enfermedad» y lo asocia a las razas: es la condición de «inmóvil», «inerte», la falta de interés por integrarse a un proyecto social, o al proceso histórico. Como los indigenistas que vendrán, no ve en estas «razas inferiores» sino grupos socialmente no integrados por el peso de una historia y por la prepotencia dominadora de la raza blanca. Tampoco considera a estas razas destinadas a hacer fracasar el proyecto histórico de la modernidad. Pero hay que convertirlas en fuerzas activas del movimiento social. Al pensar Hostos que se «han de transformar en fuerzas activas», demuestra que su concepto de raza es sobre todo cultural y social. Antecede a los indigenistas del siglo siguiente que plantearon la «regeneración» del indio.

En el siglo XX, ésta será la obra de los escritores que continúan el pensamiento de Justo Sierra en México y de González Prada en el Perú. De ellos hablaremos en el capítulo siguiente. Pero antes veamos a un pensador curioso, al chileno Nicolás Palacios. Partiendo de los mismos principios de la generación epigonal del positivismo, llega a conclusiones completamente distintas.

En 1904, Palacios publica en Valparaíso su obra magna: *Raza chilena*. En muchos aspectos se sitúa en posiciones opuestas a los pensadores de la época, aunque comparte con ellos los términos racistas y la admiración por Le Bon. Difiere, en primer lugar, con Rodó. Frente a la admiración por la «latinidad» del uruguayo, exalta el germanismo. Frente al espiritualismo de Ariel, prefiere el materialismo y la eficacia productiva de Calibán, trabajador y expeditivo. Cree en la lógica del más fuerte. Admira a los Estados Unidos (por germanos), a Teodoro Roosevelt, la doctrina Monroe y la ley de Lynch... En contraposición a todo el pensamiento de la época, afirma que es absurdo considerar a los españoles latinos. Son de origen godo, por lo tanto germanos, teutones. El mestizaje entre el español y el araucano, que él llama «Araucanogótico», es un mestizaje positivo, porque «los Godos y los Araucanos, tan diferentes en su aspecto físico, poseían ambos, con la misma nitidez y fijeza, todos los rasgos característicos de lo que los entendidos llaman psicología varonil o patriarcal, en la que el criterio del hombre prima en absoluto sobre el de la mujer en todas las esferas de la actividad mental».[20]

En cambio desconfía de la mezcla con las razas latinas, y es contrario a una política de inmigración que lleve masas de italianos a Chile, como ha ocurrido en Argentina. Produce resultados funestos.[21] Los latinos están en una crisis moral por la feminización de su cultura[22] y él es un furioso enemigo del feminismo, el anarquismo y el socialismo: son la misma jeringa con distinto bitoque. No puede dejar de asociar al socialismo con

20. Palacios, Nicolás, *Raza chilena*, 1904, v. I, p. 37.
21. Idem, ibídem, v. I, p. 40 y v. II, p. 338 y ss.
22. Idem, ibídem, v. I, p. 311 y ss.

los pensadores judíos, de nefasta influencia, desquiciadores de doctrinas: «Es inútil que un judío hable de amor a la humanidad porque no lo cree nadie en toda la redonda de la tierra.»[23] Por cierto que se refiere al judío Marx y al judío Lasalle. Lo curioso es que sus fobias se dirigen también contra el judío Eliseo Reclus, inolvidable geógrafo y convencido anarco...; curioso, porque son contados quienes lo citan en este contexto. Volviendo a la inmigración, concluye: «Los judíos están causando grandes males con sus emigrantes en América.»[24]

Lo particular de Palacios es el enaltecimiento del elemento indígena. En Chile, la valorización del indio era sin duda diferente a la del resto del continente. El indio no había sido vencido ni sometido. El carácter combativo del araucano y su resistencia a la conquista, lo habían convertido en símbolo de la nacionalidad. Su exaltación literaria comenzaba con *La Araucana*: «La gente que produce es tan granada,/ tan soberbia, gallarda y belicosa,/ que no ha sido por rey jamás regida/ ni a extranjero dominio sometida.» Y la historia de más de tres siglos de resistencia (la Araucanía fue pacificada sólo a fines de 1882) confirmaba estos versos. En la *Memoria del Ministerio de Guerra y Marina* de 1835 se lee: «Todo chileno siente en el fondo de su corazón el más grato placer al escuchar o referir las antiguas y modernas proezas de los héroes araucanos y todos se glorian de que este pueblo esté situado dentro de los límites de la República.»[25] Los valores guerreros del araucano, se pensaba y se piensa, se continuaban en el «roto chileno» (su sucesor mestizo y urbano), como lo habían demostrado dos guerras victoriosas en el siglo XIX. El país estaba orgulloso de «su indio», en cuanto emblema nacional, lo que no quiere decir que se le dejase entrar en la casa.

Palacios toma la defensa de los araucanos, desvirtúa su «difamación» y, de paso, toma la «defensa de la raza»; más allá, incluso, de los límites de «la fértil provincia señalada».[26] Al indio le atribuye en toda América la capacidad de gobierno:

> Y aquí viene recordar que los gobernantes más distinguidos que han tenido las naciones americanas que fueron un tiempo colonias españolas, o han sido de sangre gótica o de sangre indígena de este continente. En Méjico, Juárez era indio puro, los Altamiranos, Díaz, etc., de esa misma nación son media sangre azteca por lo menos, de la raza superior que había formado el floreciente imperio mejicano antes de la llegada del godo Hernán Cortés. Los mejicanos lo saben y se glorian de ello con razón. Puede hacerse la misma observación en los demás países sudamericanos hasta llegar a Chile.[27]

23. Idem, ibídem, v. II, p. 135.
24. Idem, ibídem, v. II, p. 138.
25. Encina, Francisco, *Historia de Chile*, Santiago de Chile, Ercilla, 1984, t. XXVIII, p. 78.
26. Palacios, Nicolás, op. cit., v. I, p. 103 y ss.
27. Idem, ibídem, v. II, p. 144.

La generación siguiente redefinirá la noción de raza. Ricardo Rojas (1882-1957) es el primero. En *Eurindia* (1924), la define como un *genius loci*: fenómeno espiritual y colectivo, determinado por un territorio, un idioma, un ideal. Son decisivos en su concepción de raza el grupo histórico y el entorno físico, no los genes.[28] Ambos crean la «conciencia nacional»; la única que, en definitiva, podemos llamar «raza». Es lo regional, la fuerza de la tierra, lo que une, más que los límites políticos. El noreste argentino, por ejemplo, está más unido con los pueblos de la meseta andina que con el blanco cosmopolita de la costa. En su obra se encuentran los orígenes del telurismo, que más tarde va a marcar a Gabriela Mistral, a Pablo Neruda y a tantos otros escritores del segundo cuarto de siglo. Hay también en esta exaltación de la «fuerza de la tierra», una réplica a Sarmiento, porque lleva a muchos ensayistas a atacar despiadadamente la ciudad, símbolo de todo lo artificial, lo ajeno y también del colonialismo.

¿Qué queda de estas teorías?

Después del fuerte desprestigio de las concepciones fundadas en la raza con la Segunda Guerra Mundial, nadie osa mencionar el término en alta voz... Pero la idea se perpetúa en la imagen: en la representación del indio y el negro, en los comics, en el cine y en una literatura folletinesca hecha de estereotipos. Se continúa en una argumentación que rechaza las teorías de la dependencia económica, del imperialismo de los Estados Unidos y de los desequilibrios Norte-Sur para responsabilizar a los propios pueblos de su fracaso;[29] que habla de mentalidades de fracaso y atribuye esa mentalidad a la herencia hispánica, al peso del pasado colonial. Carlos Rangel, un periodista muy escuchado por la derecha (ecos de su pensamiento sonaron en el discurso electoral de Vargas Llosa), nos proporciona un ejemplo. En su libro *Del buen salvaje al buen revolucionario*, verdadero panegírico a los Estados Unidos, desvaloriza a todos los pensadores que no comparten su óptica, comenzando por Rodó, Ricardo Rojas y Vasconcelos. Parte Rangel afirmando que hablará de América española y no latina. ¡Pero es para denigrarte mejor! Para afirmar que esta historia es la de cinco siglos de fracaso.[30]

Característico de la política latinoamericana es el resentimiento hacia los Estados Unidos. Frente a los éxitos de éstos, la otra América no puede explicar razonablemente su fracaso.[31] Este resentimiento nos lleva a buscar un chivo expiatorio. La mentira y el autoengaño son elementos fundamentales de nuestras concepciones políticas.[32] Por otro lado, América latina fue inventada por Europa, que proyectó en ella sus utopías, mitos y

28. Cf. Rojas, Ricardo, *Obras Completas*, v. 69.
29. Rangel, Carlos, *Du bon sauvage au bon revolutionnaire*, París, Laffont, 1976, pp. 75-76.
30. Idem, ibídem, p. 23.
31. Idem, ibídem, p. 43.
32. Idem, ibídem, p. 98.

frustraciones. Ambos elementos, la mitomanía del latinoamericano y el imaginario europeo, se unen en la mixtificación.

Comienza con el «mito del buen salvaje», y de ahí pasa al del «buen revolucionario». Hay identidad entre las dos figuras: el hombre, antes de la caída y después de la redención, es el mismo. En Estados Unidos —dice— el papel del buen salvaje es mínimo, porque eliminaron al indio; en cambio, en América española es enorme, porque se decidió incorporarlo a la sociedad. Esta obligación «continúa siendo el cáncer de América latina». El lenguaje denota su relación con las ideologías del «pueblo enfermo». Por si cupieran dudas, critica severamente las teorías «teluristas»; en particular las de Ricardo Rojas: habrían servido al nacionalismo de derechas de la época y preparado el «gochismo» latinoamericano.[33] Para Rangel el fracaso es la herencia de un sistema y de una mentalidad. España extendió a América el oscurantismo, la represión política y el anti-liberalismo, característicos de la España de la Contrarreforma.[34] El desarrollo económico se ha frustrado porque no podemos librarnos de las malhadadas prácticas del mercantilismo español que nos enseñaron a temer la iniciativa privada y a practicar la corrupción y el tráfico de influencias.[35]

33. Idem, ibídem, p. 127.
34. Idem, ibídem, p. 260.
35. Idem, ibídem, p. 271.

«GENIUS LOCI» Y TELURISMOS

Al mismo tiempo que la idea de «raza espiritual» asociada a la hispanidad se difunde en América,[1] cunde la seguridad de que el «medio» tiene una influencia fundamental. La certeza dará lugar a variadas filosofías de la tierra. Las une el convencimiento de que el paisaje da autenticidad al ser.[2] Si en general podemos llamarlas a todas «telurismos», se expresan en dos grandes tendencias: el indigenismo y el nativismo. Sin olvidar el criollismo, estrechamente asociado a lo telúrico, pero lejos de agotarlo y que, a menudo, no es más que una simplificación de éste. Se habla de «nativismo», en general, en los países sin presencia indígena «evidente» o donde la ocultan en la «blanquitud».

El telurismo está igualmente distante del andinismo utópico que de la hispanidad, despreciadora del indio.[3]

Ya Benjamín Vicuña Mackenna había puesto de relieve el siglo pasado la influencia del medio en la formación de mentalidades o en la crea-

1. Ricardo Rojas la toma en *Eurindia* (1924).

2. Esta idea de determinación cultural por el paisaje se encontraba también en el pensamiento español. Angel Ganivet hablaba de «personalidad insular» y derivaba características nacionales de la tierra.

3. Mariano Picón Salas escribe al respecto: «Ciertas avanzadas románticas del revolucionarismo peruano buscan su inspiración en el colectivismo de los incas y en la vasta unidad andina que coreó el Tahuantisuyo; destruirían la estatua de Pizarro para erigir la de Tupac Amaru; incorporan en el idioma español la complicada ortografía del idioma quechua. Escriben Kosco en vez de Cuzco; Keswha en lugar de quechua. En sus manifiestos y literatura revolucionaria aparecen —para nuestro hábito y gusto— consonantes desusadas. Algún personaje pintoresco y erudito, la más peregrina figura que tenga el tradicionalismo peruano, como don José de la Riva Agüero y Osma, que rescató en España el título de marqués de Aulestia y vive en casa blasonada y escribe en un estilo más blasonado aún, se encarga de insistir en latos discursos sobre la tradición hispánica del Perú; quisiera que un monarca o, en último caso, un caudillo, con poderes discrecionales y apoyado por la Iglesia, restableciese la perdida unidad y sometiera a los esclavos soliviantados... Se cuenta, por ejemplo, que cuando el magnífico Museo Arqueológico de Lima fue instalado en su nuevo local..., don José opinó, mohino e hispanizante, que todo aquello apenas se podía definir como los testimonios y los restos de "una barbarie curiosa".» «Misterio de América», *Ensayos escogidos*, Santiago de Chile, 1958, pp. 49-50.

ción de sentimientos. En su *Historia de Santiago*,[4] habla de la influencia del terremoto en la psicología del chileno. Notable ejemplo le parece el del 13 de mayo de 1647, que avivó a tal punto el sentimiento religioso, que todo Santiago estuvo a punto de convertirse en un vasto claustro. Respecto a un fenómeno similar —el huracán—, Fernando Ortiz estudió su interpretación en varias culturas; sus simbolizaciones iconográficas, artísticas y mitológicas, para llegar a la conclusión de que se encuentra en el origen del simbolismo americano de lo «rotatorio», espiroide. Las primeras representaciones de la vida se habrían creado como formas alusivas a energías de efecto rotatorio: el espiral, la culebra. «La serpiente emplumada podría ser el más genuino símbolo de *Pan-América*, estilizada en su más simple esquema sigmoideo, plumífero, expresa su geografía, su etnicidad, su historia y su dinamismo social.»[5]

Cuando Ricardo Rojas acuñó la expresión «genius loci», pretendía restaurar el nacionalismo argentino. Rojas forma parte de una generación que, entre las dos guerras, se implica en afirmar lo nacional. Peruanidad, orientalidad, mexicanidad... son términos a la orden del día. En el Perú, Mariátegui da la pauta desde la izquierda, con una serie de artículos de los años veinticuatro, recogidos en sus obras completas con el título de «Peruanicemos al Perú». Pero la reflexión viene también de la derecha, con las tempranas *Meditaciones peruanas* (1923), de Víctor Andrés Belaúnde, y la más tardía *Peruanidad: elementos esenciales* (1942). En México, la mexicanía nace en las artes plásticas con José Guadalupe Posada y los muralistas, continuándose en literatura con *Los de abajo*, hasta alcanzar, en el *Laberinto de la Soledad* de Octavio Paz, su nota más conocida. En Argentina el criollismo nacional repunta a través de las obras de un Martínez Estrada, de un Carlos Alberto Erro (1899-1968) o del primer Borges (1899-1986). Eduardo Mallea y Murena constituyen casos aparte.

Básicamente, la reflexión está inspirada en la «circunstancia» de Ortega, en la morfología de la historia desarrollada por Spengler y en la teoría del «reto-respuesta» que populariza Toynbee. En todos los americanos, salvo Paz, el paisaje, el medio o la circunstancia (término más amplio sin que lo excluya) desempeñan un papel histórico y psicológico fundamental: condicionan la cultura, forman mentalidades, fraguan actitudes...

En Argentina se trata de un criollismo entre comillas. Su afirmación más importante es que la cuestión de la identidad nacional no puede resolverse fuera del marco de la americanía. Como lo señala lúcidamente Erro, reflexionando sobre Borges: «El criollismo consiste en mirar las cosas del pago por encima de la patria, en una comunicación fraternal con las cosas

4. Vicuña Mackenna, Benjamín, *Historia de Santiago*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1924, v. I, pp. 283-284.

5. Ortiz, Fernando, *El huracán*, México, 1947, p. 222.

de América.»[6] La región resulta así más americana que la patria. En esta afirmación resuena el conflicto Buenos Aires-Interior, y, efectivamente, este sentimiento regional que vuelve la espalda a «lo porteño» para sentirse más americano, se encuentra en la más reciente generación de escritores del interior, en Daniel Moyano, Haroldo Conti, etc.

Criollismo y telurismo no son la misma cosa, pero van de la mano. En Chile se considera literatura de identidad aquella a la que el paisaje le devuelve el eco de su ser. La poesía de Neruda, sin duda; pero asimismo una literatura rural, portadora de una visión del hombre de campo, prototipo del hombre chileno. Se trata, eso sí, en esta última, de una identidad de patrón, marcada por el derecho de pernada y los valores tradicionales de una sociedad rural, no muy distinta de la sociedad feudal. Las obras más representativas son *Gran señor y rajadiablos* (1948), de Eduardo Barrios, *Frontera* (1949), de Luis Durán, o el regionalismo exhaustivo de Mariano Latorre (1886-1955)...[7] A esta literatura de «señores» responde una exploración del medio urbano, de las clases que en él se van definiendo, y de sus modos de vida: negaciones, ambiciones, valores, arribismo... Es otra óptica. Refleja los cambios sociales, la aparición de la marginalidad, el surgimiento de las clases medias. Tiene que explicar el fenómeno social, la relación de estas clases entre sí y con las tradicionales. *El roto* (1920), *La chica del Crillón* (1935), de Edwards Bello, o *La viuda del conventillo* (1930), de Alberto Romero, son algunos ejemplos. Esta literatura existe paralela con otra «obrerista», centrada en la «mina» (Chile es país de identidad minera), que, inspirada en *Germinal*, de Zola, naturalizada en *Sub Terra* (1904) y *Sub Sole* (1907), de Baldomero Lillo, se continúa en el Nicomedes Guzmán de *La sangre y la esperanza* (1943), el Oscar Castro de *Llampo de sangre*, y otros... A ellos se agrega la reflexión de Benjamín Subercaseaux en *Chile una loca geografía* (1940). Vuelve al telurismo para explicar el hombre chileno: «Donde el paisaje explica a los hombres y los hombres no explican nada» anuncia uno de sus capítulos.

No sale, sin embargo, la reflexión de estas generaciones de comienzos de siglo de los carriles de lo pintoresco. No hay preocupación por las esencias ni por la americanía del chileno. Excepción es la obra de Félix Schwartzmann: *El sentimiento de lo humano en América*. La visión del siglo XIX difiere de la del XX. El primero fue de solidaridad con el resto de América. Su espíritu lo marcó Bilbao y la generación de la *Revista chilena*. El XX es un siglo de nacionalismo estrecho. Es probable que el cambio de sensibilidad fuese producto de la Guerra del Pacífico (1879-1884), cuyo coletazo fue una sistemática desvalorización, y por todos los medios, de los

6. Erro, Carlos Alberto, *Medida del criollismo*, Buenos Aires, 1929, p. 123.

7. Años antes, en 1942, *Presencia de Chile*, Durand había iniciado, con un estudio sobre el paisaje, una reflexión sobre la chilenidad que exploraba el carácter nacional a través de dos tipos: el huaso y el roto.

vecinos del Norte. Los panfletos destinados a demostrar el valor del roto chileno frente a la cobardía del cholo proliferaron durante casi un siglo: desde *La generala Buendía* (1885) y *La ex-generala Buendía* (1887), de Ramón Pacheco, hasta *Adiós al Séptimo de Línea* (1955-1960), de Jorge Inostrosa. Y los manuales escolares nada hicieron por acercar a los pueblos; mantuvieron y reprodujeron esta imagen de nacionalismo prepotente de vencedor, exaltante de una chilenidad jingoísta, de neta superioridad frente a Perú y Bolivia. Es evidente que esta presión ideológica contribuyó a acentuar una idea de insularidad, basada, además, en el mito de una «natural» estabilidad política, en la idea de *Why Chile is different*, título, si mal no recuerdo, de un ensayo escrito poco antes de 1973, y a romper una solidaridad continental que había sido de las más sólidas en el siglo pasado. El espíritu de solidaridad sólo va a renacer poco antes de la Segunda Guerra Mundial. Será producto de una generación de intelectuales que se reconocen en una izquierda internacionalista, marcada en su americanía y en su reflexión por la revolución mexicana y la Guerra de España, en la primera mitad del siglo, y por la revolución cubana y la propia experiencia de la Unidad Popular en la mitad siguiente. Marcada también por la «certidumbre» del carácter continental de la lucha antimperialista. El Neruda del *Canto general*, en poesía, y Allende, en política, serán los mejores exponentes del renacer de este sentimiento continental.

El «telurismo» facilita una nueva concepción de la historia local y abre cauces al pensamiento filosófico. Los mentores señalados: Ortega, Spengler, Toynbee inspiran, en primer lugar, una tendencia conservadora que hemos llamado «indigenismo de encomendero»,[8] pero son también fundamentales para la reflexión de Mariátegui o las convicciones poéticas de Gabriela Mistral y Pablo Neruda.

Ricardo Rojas invierte los términos habituales del análisis eurocéntrico al oponer exotismo a indigenismo. Lo exótico es Europa. Lo europeo fue «nacionalizado» en Argentina. Nacionalizado por el *genius loci* de la tierra: «El territorio nacional... es un crisol de fuerzas cósmicas que obran sobre la raza, dándole un carácter regional y trascendiendo por el hombre a la historia.» A su vez la «raza es la conciencia colectiva de un pueblo homologada por la emoción territorial».[9] Al afirmar el carácter acrisolador de la tierra, Rojas inicia el proceso de cancelación de Sarmiento, que sus continuadores transformarán en un despiadado ataque a la ciudad, símbolo de la europeización artificial: precisamente porque le falta ese marco transformador que es el paisaje. Con el concepto de *genius loci* se inicia el «telurismo» en Argentina. Rojas fue criticado vivamente por sus contemporáneos. Cuando publicó *Blasón de Plata* (1912), José Ingenieros consideró reaccionaria la exaltación de la tierra. La de Ingenieros era la óptica

8. Cf. infra.
9. Rojas, Ricardo, *Obras Completas*, v. V, p. 332.

de los hijos de inmigrantes, excluidos de la tierra, y convencidos de que eran ellos el futuro de la Argentina. Ingenieros calificaba la visión de Rojas de «hispanoindígena», afirmando que el futuro del país dependía de la «modificación étnica», producto de la inmigración. Ella permitiría a la sociedad «bárbarofeudal» entrar en la modernidad.[10] La polémica indigenista-cosmopolita, aun para quienes ingenuamente critican el indigenismo argentino o lo llaman «nativismo» reduciéndolo al puro paisaje, continúa a lo largo del siglo, en los contrapuntos porteño-cabecita negra, Buenos Aires-Interior...

Pero las ideas de Rojas prendieron. Sus sucesores fueron numerosos. Angel Guido fue a buscar el *genius loci* en el arte: «Aquellas artes del subsuelo continental, de tierra y sangre americana serán las que delatarán nuestra personalidad más íntima.»[11] Vio el arte como una forma de cimentar la fraternidad (que él llama panamericana): los valores materiales son circunstanciales y frágiles. Deben las artes ser artes vivas, no las europeas o europeizadas, sino las de raíz auténticamente americana. No importa —agrega— «si el instrumento usado o el oficio aplicado son europeos. Colaborar en esta gran empresa intelectual es el deber y misión de todo escritor americano que haya encontrado el problema de América».[12] Europa está en crisis. Su crisis es de desamor al hombre. La responsabilidad de América es realizar el gran proyecto humanista y moral que es el socialismo cristiano.[13]

La crisis europea que culmina con la Segunda Guerra Mundial, vista como una crisis moral por el pensamiento progresista, desautoriza las teorías del pueblo enfermo. Los autores telúricos recuperan la confianza americana: «América está mejor dotada que Europa», afirma Guido, repitiendo a Ortega. Puede hacer lo que ésta no puede: rehumanizar. Porque Europa ofrece un material humano resentido y un paisaje agotado. América, por el contrario, brinda un mito estético. Puede crear esa mística indispensable para lograr un gran arte. Ofrecer al nuevo artista «el Paisaje virgen que sueña y el Hombre limpio que espera».[14] Crear el gran arte que vincula lo ético y lo estético. El redescubrimiento de América en y por el arte, puede ser uno de los propósitos de esa mística americana de posguerra.

Redescubrir para Guido no es exhumar, sino exaltar valores vivos, siempre grávidos de humus telúricos y de lo recónditamente humano de América.[15] La influencia de Rojas es clara. Guido inicia su segunda edición con una carta de éste y se sirve abundantemente de las ideas de *Eurindia*, ge-

10. Ingenieros, José, «Nacionalismo e indianismo: Carta a Ricardo Rojas», *Revista de América*, 1913, v. II, mayo-agosto, pp. 185-194.
11. Guido, Angel, *Redescubrimiento de América en el arte*, Buenos Aires, 1944, p. 19.
12. Idem, ibídem.
13. Idem, ibídem.
14. Idem, ibídem, p. 23.
15. Idem, ibídem.

nius loci, y del concepto «hispanoindígena», que criticaba Ingenieros. Todos ellos encauzados en la visión fundamental de una creatividad telúrica. El hombre se define frente al paisaje. La categoría fundamental es la del «Hombre-Culto-Telúrico». Es la que incorpora el sentido del paisaje a la cultura (y aquí Guido se remite al Max Scheller de *El saber y la cultura*), cuando entra a formar parte en la biología espiritual de un pueblo. El hombre culto telúrico se hermana al hombre del pago, el intelectual fraterniza con el gaucho, en una cosmovisión «que penetra hasta los resquicios del alma del Hombre y de la Tierra».[16] Su posición es fuertemente elitista, porque considera que son los hombres culto-telúricos quienes dan auténtico sentido a un pueblo. El desgaste de Europa es producto de que su paisaje ha sido descubierto hasta la saturación. La creatividad de América viene del hecho contrario, de que su paisaje sigue inconquistado, «indescubierto». Y esto es específicamente latinoamericano para Guido, es la diferencia con los Estados Unidos, para quienes el sentido de la tierra no gravita mayormente en el «élan» vital. La reconquista del paisaje es la historia de lo americano. Comienza con *La Cautiva*, de Echeverría, en el siglo XIX, y resurge en el XX en la voz de los artistas telúrico-cultos: en *La Vorágine*, de Rivera; en *Doña Bárbara*, de Gallegos; en *Los de abajo*, de Azuela. Uno es la selva colombiana, el otro la sabana venezolana y el último la geografía de magüeyes, como la pampa es aquello que se descubre en *Don Segundo Sombra*.[17] El paisaje es la continuidad de lo americano. Viene del arte precolombino; con un paréntesis: el de los primeros años de la colonia, para renacer a fines del XVIII. Guido cita a Alberto Sánchez: el siglo XVIII —decía— es el de reencuentro con la geografía,[18] y señala la labor de los viajeros europeos, desde Frézier a Humboldt. Será en este reencuentro con lo telúrico donde irrumpa lo mestizo. La noción de Eurindia, sin embargo, no es puramente latinoamericana, comprende la otra América. Por eso se sirve del término panamericano. Son las realizaciones euríndicas las que nos darán nuestra segunda emancipación: «La primera fue política, la segunda será la del arte, que es también decir, la del espíritu.»[19] Curiosamente siglo y medio antes que él, Camilo Henríquez ya había justificado la independencia porque estaba inscrita en la geografía.[20]

Hermann de Keyserling acostumbraba a repetir rápidamente lo que escuchaba de América para convertirlo en doctrina. Afirma, así, la todopoderosa influencia telúrica y concluye que el hombre está más próximo al mineral que a la humanidad: «La influencia telúrica todopoderosa ha marcado con su huella al hombre de las alturas de los Andes. Resulta simbólico que las moradas de los príncipes fuesen construidas, hasta la época de Tiahuanaco, en forma de tumbas: el hombre de esos parajes es de naturaleza mineraloide.»[21]

16. Idem, ibídem, p. 421.
17. Idem, ibídem, p. 436.
18. Idem, ibídem, p. 426.
19. Idem, ibídem, p. 25.
20. «Proclama de Quirino Lemáchez», acróstico de Camilo Henríquez.

En México, el telurismo se encuentra en la obra de Alfonso Reyes. Surge inesperadamente en un trabajo con apariencia distante de América: *Discurso por Virgilio*, de 1933. Reyes reconcilia en este ensayo la literatura clásica europea con el indigenismo. Las grandes obras griegas o romanas no son ni ajenas ni exóticas para América. Lo nativo, lo verdaderamente autóctono, se manifiesta espontáneamente en la obra de un artista. Es absurdo ser deliberadamente nativista.[22] Si lo autóctono es un enorme yacimiento de formas, colores y sonidos, lo que es inconcebible es querer volver al pasado azteca. La misión del Nuevo Mundo es oponerse a los racismos y a los jingoísmos culturales. La «hora de América» es ecuménica. El telurismo de Reyes está en ver la vida humana como un incesante intercambio entre el hombre y la naturaleza. Por eso privilegia «virgilianamente» la vida del campo frente a la vida en la ciudad, que es un acto social.[23]

Este tema ya lo había desarrollado en *Visión de Anahuac* (1917). El paisaje une más que la sangre —afirma—, la continuidad entre el precolombino y el mexicano contemporáneo reside en que ambos vivieron en el mismo medio natural:

> Cualquiera que sea la doctrina histórica que se profese (y no soy de los que sueñan en perpetuaciones absurdas de la tradición indígena, ni siquiera fío demasiado en perpetuaciones de la española), nos une con la raza de ayer, sin hablar de sangres, la comunidad del esfuerzo por domeñar nuestra naturaleza brava y fragosa; esfuerzo que es la base bruta de la historia. Nos une también la comunidad, mucho más profunda, de la emoción cotidiana ante el mismo objeto natural. El choque de la sensibilidad con el mismo mundo labra, engendra un alma común.[24]

He aquí la idea de emoción territorial, base del telurismo enunciado por Rojas.

Reyes pensaba que América era producto de una síntesis de los elementos autóctonos con los instrumentos culturales de Europa; pero el producto de esa síntesis sería mayor que la suma de las partes.[25]

Que el medio configura el carácter, resulta un verdadero tópico para la mayoría de los escritores mexicanos. Es probable que esta reiteración sea la causa de la agresividad que Paz manifiesta por el telurismo. Jorge

21. Keyserling, Hermann de, *Meditations Sud-Américaines*, París (1932), Stock, 1976, p. 43.
22. Reyes, Alfonso, *Obras*, v. XI, p. 160.
23. Idem, ibídem, p. 175.
24. Idem, *Páginas escogidas*, p. 28.
25. Cf. Ponencia de Reyes presentada en 1936 con ocasión del ciclo de conferencias que organizó el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual en Buenos Aires en torno al tema: «Relaciones actuales de las culturas europeas y latinoamericanas», *Obras*, v. XI, p. 86.

Carrión, en un artículo, «Ciencia y magia del mexicano», analiza su personalidad escindida entre lo arcano de un sentimiento mágico y la modernidad de su espíritu científico. Ella es fruto del determinismo geográfico:

> Esta ambivalencia del mexicano —del indio, del mestizo, del criollo— encuentra clima y paisaje adecuado a lo ancho de nuestro territorio...; por dondequiera que el mexicano vuelve sus ojos se acrecienta su asombro ante la naturaleza y parejamente crece su deseo de dominarla. Se dilata así su sentido mágico y se estimula también su afán técnico y científico.[26]

Mucho más tarde, en un artículo titulado «Cultura latinoamericana», Cossío del Pomar explicaba la uniformidad de la cultura como producto de haber vivido en la misma latitud espiritual y sacudidos por los mismos cataclismos naturales e idénticas calamidades políticas.[27]

Pedro Henríquez Ureña es exponente de una suerte de telurismo, a través del cual América puede utilizar todo lo europeo. Está próximo en este punto a los intelectuales brasileños de la Semana de Arte Moderno. Su telurismo no quiere decir aislamiento ni ruptura con lo europeo. Sus ideas las expone en el cuadro de la literatura. En *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, se muestra convencido seguidor del modelo progresivo de la historia. Como Hegel, parece pensar que América todavía está en el estado de naturaleza, porque afirma: «Ante todo la naturaleza. La literatura descriptiva habrá de ser, pensamos, durante largo tiempo la voz del Nuevo Mundo.»[28]

El aislamiento de los americanismos extremos le parece ilusorio. Con esta afirmación desdramatiza la crítica a los europeizantes. Los propios orientadores de América fueron en un momento europeizantes: «Andrés Bello, que desde Londres hizo la declaración de nuestra independencia literaria, fue motejado de europeizante.»[29] Tenemos derecho a tomar de Europa lo que nos plazca y a beneficiarnos de la cultura occidental. No sólo escribimos en el idioma de Castilla, sino que pertenecemos a la Romania. Pero, «tranquilicemos al criollo fiel recordándole que la existencia de la Romania como unidad, como entidad colectiva de cultura, y la existencia del centro orientador, no son estorbos definitivos para ninguna originalidad».[30] El hecho pues de ser continuadores, o de compartir con Europa una historia, no impide la creatividad, porque «el carácter original de los pueblos viene de su fondo espiritual, de su energía nativa».[31] Todo el telurismo de Henríquez Ureña está en esta afirmación vaga, evanescente, de «energía nativa». Porque esa energía tiene sabor a tierra, «pero cuando se ha alcanzado la expresión firme de una intuición artística, va en ella no sólo el sentido universal, sino la esencia del espíritu que la poseyó y el sabor de la tierra de que se ha nutrido».[32] Termina, Henríquez Ureña con una enorme declaración de fe en el futuro de la literatura americana. Es un futuro prometido por el desplazamiento heliodrómico de la historia: «No tendremos por qué temer al sello ajeno del idioma en que escribimos, porque para entonces habrá pasado a estas orillas del Atlántico el eje espiritual del mundo español.»[33]

En la misma tesitura de Henríquez Ureña se encuentran el brasileño Graça Aranha, el venezolano Mariano Picón Salas (1901-1965) y el colombiano Germán Arciniegas (n. en 1901).

Graça Aranha, en *Cannaan*, retoma antiguas teorías sobre el efecto aniquilador del paisaje tropical. Milkau, el héroe de la novela, siente que se disuelve en la contemplación de la selva, la personalidad se le escapa para difundirse en el alma del Todo: «La verdad es que al tocar en la región del asombro, semejante espectáculo nos priva de la libertad de ser y nos oprime.» La selva va inhibiendo sordamente las capacidades del inmigrante, le atrapa, lo aísla, lo reduce a la soledad: «Iba pasando la existencia como envuelto en un velo intangible, que no lo dejara salir hacia el mundo ni permitiera que el mundo fuera hacia él.»[34]

Es un canto a la soledad de la selva, parejo al de Eustacio Rivera en *La Vorágine*. Un mundo donde la naturaleza se continúa en el animal y éste en el hombre en una unidad cósmica que permite el pasaje de uno a otro sin asombro. En Horacio Quiroga, el monólogo interior de Juan Darién se continúa en el animal cuando éste vuelve a ser tigre.

Picón Salas establece una estrecha relación, prácticamente determinante, entre clima y cultura. En un paisaje aplanado como el de Europa, la cultura y la psicología étnica son las que han formado las naciones. En América, en cambio, la latitud determina el paisaje y los pobladores. Por eso hay un marcado contraste cultural entre el ruidoso paisaje antillano, y la melancolía andina. El medio telúrico más que culturas, hizo surgir almas distintas.[35] En la ficción criolla se advierte la diferencia con Europa, porque la naturaleza es en ella factor determinante. En escritores como Gallegos, Güiraldes, Azuela, Rivera, Ciro, Alegría... el conflicto es más ambiental y telúrico que psicológico. La naturaleza indomable se traga a

26. Carrión, Jorge, «Ciencia y magia del mexicano», *Cuadernos Americanos*, México, 1947, v. II, pp. 56-57.
27. Cossío del Pomar, «Cultura latinoamericana», *Cuadernos Americanos*, México, 1979, noviembre-diciembre.
28. Henríquez Ureña, Pedro, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, p. 140.
29. Idem, ibídem, p. 146.
30. Idem, ibídem, p. 148.
31. Idem, ibídem.
32. Idem, ibídem, p. 149.
33. Idem, ibídem, p. 152.
34. Citado por Schwarztmann, Félix, *El sentimiento de lo humano en América*, p. 159.
35. Picón Salas, Mariano, *Ensayos*, pp. 40-41.

Arturo Cova en *La Vorágine*, de José Eustacio Rivera...[36] Las características de la historia se explican parigual por los climas. Si los británicos fueron buenos colonizadores en América del Norte, el sur de Australia o en Nueva Zelanda, era porque se encontraron con regiones templadas, donde parecía fácil trasladar sus costumbres y su estilo de vida; en cambio no ocurrió lo mismo con sus colonias en el trópico, y nunca fueron comparables al refinamiento intelectual con que España marcó su huella en Cuba o Puerto Rico. Picón Salas responde así a los que se lamentaban de no haber sido colonizados por los ingleses.[37]

Escribía Arciniegas, en *Este pueblo de América* (1945), que por más que nos creamos españoles o franceses somos americanos; el continente nos imprime un acento, una luz, un color... La tesis del colombiano, autor también de *Entre la libertad y el miedo* (1952), es que este particularismo de América se concreta en el deseo de una vida libre, amante de la democracia. En la época, la disertación de Arciniegas parecía destinada a sostener un modelo político, lo que llevó a Neruda a criticar su libro con una de esas frases mordaces que él sabía encontrar: «más cerca del miedo que de la libertad».

Eduardo Mallea (1907-1982), buscando el fondo último donde se gesta el conocimiento y la expresión del pueblo, lo encuentra en un espiritualismo cristiano, análogo al de Charles Péguy.[38] El espiritualismo implicaba un desarrollo hacia arriba que sólo podía nacer de la tierra.[39]

La dicotomía campo-ciudad se transformaba así en la oposición espiritualismo-materialismo. La ciudad era el materialismo, el campo la espiritualidad. La valoración de Sarmiento se invierte. La auténtica identidad argentina nace de la tierra: «Nada crece sin partir de las raíces.»[40]

> Lo argentino no está en ese cosmopolitismo progresista y visible, no está en esa fácil prosperidad, en ese progreso amonedado que constituye la naturaleza de las napas turbulentas de la metrópoli, que constituye la voz adjetiva de hombres absolutamente desprovistos de gravitación sustancial. [41]

36. Idem, «Nuestro aire cultural», ibídem, p. 174.

37. Idem, «La discusión de la conquista», ibídem, p. 100. En esto no haría sino repetir lo que ya había dicho Vasconcelos en *Indología*: ¿Qué habrían hecho los ingleses en los países tropicales? Cf. *Obras Completas*, México, 1958, v. II, p. 1126.

38. Mallea, Eduardo, *Conocimiento y expresión de la Argentina*, 1935, pp. 49-50. Péguy (1873-1914) es un personaje ideológicamente difícil de clasificar. Sus orígenes son socialistas pero luego se convierte y se orienta hacia un tradicionalismo religioso. Esto hace que sea publicado ampliamente durante el régimen de Vichy, con fines partidarios. Sin embargo, se había mantenido alejado de la *Acción Francesa*. Su última batalla fue contra el entonces maurrasiano Jacques Maritain, que luchaba por poner a Bergson en el Index. Péguy va a circular abundantemente entre los intelectuales católicos del mundo hispánico, en la misma época en la que leían a Berdiaeff.

39. Idem, ibídem, p. 48.

40. Idem, ibídem.

41. Idem, ibídem, p. 44.

La vigilia del hombre argentino se siente enfrentada a cuatro hemisferios.

> Dos de esos hemisferios son morales, dos físicos. El campo y la urbe; el hemisferio del ser arraigado y el hemisferio del hombre cuya región moral es el aire. Este último tipo, que habita los grandes centros industriales del país, representa la prosperidad en el orden económico, la actividad viva, pero la total inercia en el orden espiritual. De esos hemisferios, sólo el campo argentino ha tenido hasta hoy expresión artística, si bien precaria en general por la escasa hondura psicológica del sujeto humano representado y lo primitivo del instrumento comprometido en la obra. En estas evocaciones es el paisaje lo que prima.[42]

Y más adelante afirma: «La circunstancia geográfica de la Argentina gravita poderosamente sobre la sensibilidad de su habitante, creando entre él y su dintorno físico una relación que asume patetismo profundo.»[43]

Mallea se inspira en el *genius loci* de Rojas. Cree en las fuerzas telúrico-místicas, sentidas por los indios, e ignoradas del hombre urbano, cosmopolita.

A pesar de que la argentinidad nace del pueblo, se encarna en las élites intelectuales que constituyen «la Argentina que yo quiero», dice Mallea.[44] Son la respuesta del espíritu al medio. «Estos grupos intelectuales nacen, pues, oponiéndose por las vías del espíritu a la confusión propuesta por la pródiga vida física de América.»[45]

Aquí Mallea parece muy próximo a la tesis de Toynbee del reto-respuesta. Le permitía romper con el pesimismo de muchas concepciones telúricas deterministas. Mallea pronunció la conferencia «Conocimiento y expresión de la Argentina» en septiembre de 1934, en el Palacio Giustiniani en Roma, el mismo año de la aparición del primer tomo del *Study of History* de Toynbee. ¿Tuvo ya noticias de la tesis del historiador inglés? La fuerza de las élites es otro de los grandes temas de Toynbee, y con él concluye Mallea su discurso: «Y yo os aseguro que será por su palabra, no por otra, como os llegará, de un modo inminente, en una forma arquitecturada, el sentido, la calidad, la temperatura de nuestra presencia en el mundo.»[46] Esta idea parece confirmarse en una obra posterior.

En *Historia de una pasión argentina* (1939) repunta la influencia del historiador inglés, cuando afirma que los argentinos son capaces de responder al reto planteado por la tierra. Esta afirmación une a Mallea con el «elitismo optimista» de Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña. Al argumento de Keyserling de que el hombre debía liberarse de la tierra, res-

42. Idem, ibídem, pp. 30-31.

43. Idem, ibídem, p. 41.

44. Idem, ibídem, p. 56.

45. Idem, ibídem.

46. Idem, ibídem, p. 57.

ponde que, por el contrario, debe levantarse desde ella y vivir en la tierra sin temerle.[47] Este hombre nuevo que él llama el argentino «sensible» o «invisible» está «enfrentado al reto primitivo y desatado de la naturaleza».[48] Es capaz de responder, pero todavía no lo ha hecho, por eso es «invisible», porque la realidad todavía no está escrita.[49] Su espiritualismo es claro cuando afirma que este auténtico argentino «invisible/sensible» aparecerá cuando se haya superado el positivismo y se muestre que las ideas de progreso y de bienestar son medios y no fines.

La argentinidad de Mallea no era, pues, una esencia desenterrable como un resto arqueológico. Era un «deber ser». Imperativo, en realidad, más evidente en un país en formación, mutante como la Argentina, que en aquellos que sentían tener un pasado valioso y definido como eran los andinos y los mexicanos. En ellos la idea, más que de un «deber ser», era de un «regenerar», lo que implicaba un «volver». El argentino, en cambio, no tenía ningún pasado valorizado al que pudiera interesarle volver.

Mallea reproduce muchos mitos. Su hombre nuevo arrastra la idea de utopía, de mundo nuevo, de naturaleza rica y generosa. Una tierra de leche y miel garantizaba el triunfo de la argentinidad prometida por Mallea. Nuevamente vemos aparecer el mito de jauja sustentando el optimismo filosófico. Mito compartido por los escritores de su época a todo lo largo del continente: Germán Arciniegas, Picón Salas... e incluso por los visitantes opinantes, como Waldo Frank.

La dicotomía ciudad/campo se pone de manifiesto en dos obras de Martínez Estrada: *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* y *La cabeza de Goliat*. La primera parte de la idea ilustrada de que el hombre natural es bueno hasta que llega la civilización y lo corrompe. El gaucho era bueno, pero el proyecto civilizador de Sarmiento lo corrompió y destruyó. Un siglo después va a recuperarse su imagen en una mitología nacional, que falsea su carácter y escamotea el hecho de su destrucción.

En *La cabeza de Goliat* (1940) había opinado que Buenos Aires, esa cosa «contra natura», extendía sus tentáculos para llevar la corrupción al campo, alimentándose de la riqueza, la miseria y el atraso del interior como un pulpo. Martínez Estrada, en su análisis de la Argentina, intuye la relación centro/periferia, fundamentadora, más tarde, de la llamada «teoría de la dependencia».

Martín Fierro, argumenta Martínez Estrada, se ha convertido en un «ideal» que falsea la realidad, diríamos en un estereotipo. Porque los escritores posteriores a la creación del personaje han perdido contacto directo con el hombre de la pampa y sólo lo ven a través del poema de Hernández, las cosas se evocan a través de sus versos:

47. Idem, *Historia de una pasión argentina*, p. 66.
48. Idem, ibídem, p. 88.
49. Idem, ibídem.

> Martín Fierro tiene el rostro, la talla, las características físicas, somáticas, de esa matriz que se llama pampa, la soledad, la pobreza, la injusticia... Martín Fierro es lo invariante, lo permanente de un signo regional, estructural, social. No solamente vive todavía —ya irreconciliable por los datos de su exterior—, sino que vivirá mientras esa matriz siga gestando hijos con todas las sustancias de su ser... La persona de Martín Fierro está en su símbolo.[50]

Cita Estrada, por lo demás, a los que le precedieron en esta interpretación: a Subieta, de juicio sagaz: «Martín Fierro no es un hombre, es una clase, una raza, casi un pueblo; es una época de nuestra vida, es la encarnación de nuestras costumbres, instituciones, creencias, vicios y virtudes...» Nombra al Rodolfo Senet de *La psicología gauchesca en el Martín Fierro* y a Tiscornia, cuyo *Discurso* afirma que Hernández «junta lo particular en lo universal y produce una hermosura ideal».[51] Martínez Estrada intenta penetrar la psicología del argentino a través de este análisis. En efecto, lo propio del carácter nacional es el desdoblamiento de la personalidad: la persona se esconde detrás del personaje. En su análisis encuentra el resentimiento, es la fuerza que ha moldeado la personalidad de la pampa. Resentido quedó el conquistador que partió a la búsqueda de la «ciudad de los césares» y sólo encontró desierto.[52] Resentida quedó la india violada por el español y transmitió la inquina a su hijo. Sobre esta realidad se había asentado un modo de vida, marcado por el rencor y el encubrimiento, particularmente en las ciudades. Sin embargo, no se puede clasificar de pesimista su visión, porque su concepción de la historia es cíclica y piensa que, fracasada la utopía inicial, la libertad verdadera vendrá del fondo de los campos: bárbara será la revancha de los vencidos... Precisamente su pesimismo le hace creer en el porvenir. La soledad es la falta de historia. Todo es porvenir porque no se tiene historia. El porvenir es la fuga desde el pasado, el resultado de no tenerlo. En este punto sus ideas se reúnen con las de pueblo joven, a la vez que refutan el dilema sarmentino: civilización y barbarie son la misma cosa: dos polos de un ciclo. Esta afirmación ha hecho que Martínez Estrada fuese mirado con simpatía por quienes, algún día, vieron la revolución como solución para Argentina. «La pampa es una ilusión», reflexiona en *Radiografía de la pampa*, un «vacío inexpresivo». (A través de la literatura la pampa fue convertida en emble-

50. Cf. Martínez Estrada, «Imagen de Martín Fierro», *Cuadernos Americanos*, México, 1948, n.° 5, pp. 99-125.
51. Cf. también «Lo gauchesco», *Realidad*, Buenos Aires, 1947, n.° 1.
52. La ciudad de los césares. Es una ciudad mítica que se ubicaría en los faldeos occidentales de los Andes, entre Argentina y Chile. Habría sido fundada por un grupo de ciento cincuenta familias holandesas, y el secreto de su emplazamiento estaría guardado bajo pena de muerte. Es una república utópica. Se refiere a ella fray Diego de Ocaña, *Un viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI* (Ed. A. Alvárez), Studium, Madrid, 1969, y Enrique de Gandía, *La ciudad encantada de los césares*, Buenos Aires, García Santos, 1932.

ma nacional, en lo folclórico argentino.) Esta afirmación de Estrada coincide en la época con la reflexión existencialista, y será repetida con insistencia por sus contemporáneos, travestida en el lenguaje de la «Nada». Sábato afirmará que es «la metáfora de la Nada»,[53] y Murena: «La llanura que nada opone, es la negación del paisaje, es la nada.»

Son muchos los que coinciden con el argentino en la tesis del «resentimiento». Picón Salas explica incluso las crisis políticas en América por él: «En las guerras civiles hispanoamericanas... no sólo se aspira a mayor distribución económica, sino que se expresa el rencor de los humillados y ofendidos. ¿No hay como una primera epopeya del resentimiento en esa diabólica aventura de Lope de Aguirre?»[54]

Continuador de Martínez Estrada, por quien siente una profunda estimación hasta afirmar que con él nace la conciencia de América,[55] Murena, en *El pecado original de América*, habla de la identidad americana y argentina a la vez. No distingue. Por eso lo tratamos más adelante a propósito de América latina. Pero Murena es uno de los últimos exponentes del telurismo en Argentina. El pecado original es que el americano fue expulsado de la historia, de Europa,[56] como Adán y Eva del Paraíso. El americano ha sido desposeído, alienado: «Lo dejamos *todo* cuando nos vinimos de Europa o Asia.»[57] Como Alberdi repite: «Los americanos somos precisamente europeos»; pero, a diferencia de él, agrega: «Somos europeos que hemos perdido todo derecho a la tradición y a los derechos europeos.»[58]

El drama de América es el drama de la extranjería del hombre en el mundo.[59] Consecuencia de esta expulsión de la historia es un culto a la falsedad en América. En este punto, Murena parece estar muy próximo a las ideas de Ortega en aquel artículo que en su época molestó tanto a los argentinos: «El hombre a la defensiva.» La falsedad, cuya evidencia le alcanza analizando un falso patriotismo argentino, manifestado en la pura superficialidad, en el aplauso a la bandera cada vez que la vemos pasar, se extiende a toda la realidad.

Espéjase en la literatura, en la diferencia entre un arte nacionalista y un arte nacional: «En el arte nacional el panorama se manifiesta a través del artista; en el arte nacionalista el panorama es un objeto exterior al individuo, que éste describe.»[60] En esto su visión es similar a la de Alfonso Reyes.

53. Sábato, Ernesto, *La cultura en la encrucijada nacional*, Buenos Aires, 1973.
54. Picón Salas, Mariano, «El impacto inicial», *Ensayos*, p. 111.
55. Murena, Héctor, *El pecado original de América*, p. 123.
56. Idem, ibídem, p. 163.
57. Idem, ibídem, p. 115.
58. Idem, ibídem, p. 59.
59. Idem, ibídem, p. 42.
60. Idem, ibídem, p. 47.

Murena pertenece a una generación que habla enormemente de «soledad». Entre sus contemporáneos figuran filósofos y escritores: Félix Schwartzmann y Rodolfo Kusch son de los primeros, Octavio Paz participa de ambas esencias.

Constata Schwartzmann, en *El sentimiento de lo humano en América*, siguiendo a Spengler y a las ideas geopolíticas de la época, la relación que enlaza el paisaje y el destino colectivo. Según él, el sentimiento de la naturaleza se manifiesta en un ensimismamiento. En el sentimiento de la naturaleza se revela la unidad afectiva de nuestras tierras. De la relación con ella nace la desproporción inmensa entre lo real y lo ideal. El desajuste que separa la palabra de los actos subyace en su imagen de lo natural, la concepción del mundo y el sentimiento de lo humano.[61] La interpretación del filósofo chileno resulta limitada, sin embargo, al referirse únicamente al hombre americano. En realidad corresponde a una visión del hombre hispánico, que venía del quijotismo como sentido de la vida, según Unamuno,[62] y que Américo Castro había transcrito afirmando que el hombre hispánico no se contenta con vivir sino que se «desvive». En el hombre hispánico la vida es un sentimiento agonal, hecho de frustración y de esperanza. Si en América éste nace frente al medio, eso es lo telúrico. En España ese sentimiento era ya poetizado en el siglo XVI por Santa Teresa: «Vivo sin vivir en mí/ y tan alta vida espero/ que muero porque no muero.»

Rodolfo Kusch traduce soledad por desamparo y llama al efecto psicológico ocasionado por la naturaleza «Ira Divina». Dicha Ira nos permite comprender las soluciones que ha dado el hombre al vivir en América y la continuidad entre los antepasados amautas y el indígena actual.[63]

Como Martínez Estrada, Octavio Paz piensa que la identidad del mexicano oscila entre la persona y el personaje. En él cohabitarían dos personas. De una, sólo se percibe la máscara, hecha de hermetismo y recelo. Es un ser que esconde su intimidad. El mexicano tiene un diálogo permanente con un interlocutor invisible: un doble. La dualidad es constitutiva, porque en la «otredad» encuentra su realidad. Cada vez que el mexicano afirma una parte de su identidad niega la otra. Hay un resentimiento esencial en él por ser hijo de la Malinche. Sólo se reivindica en la imagen del padre, del conquistador. De ahí el machismo.

La idea de soledad es la de *una* inferioridad. No la inferioridad sino la de *una* inferioridad. Esta aísla al hombre, que trata de ocultarla con diferentes máscaras. Samuel Ramos en *Perfil del hombre y la cultura en México* enumera algunas: la fanfarronería, la vanidad... Con múltiples sub-

61. Schwartzmann, F., op. cit., v. I, pp. 11-12.
62. Cf. Unamuno, Miguel de, *Vida de don Quijote y Sancho*, y *El sentimiento trágico de la vida*.
63. Kusch, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Hachette, 1962, pp. 86-87.

terfugios, agrega Paz: la ropa extravagante del Pachuco, el «no abrirse» del mexicano, ningunaéndose, disimulándose...

Paz, sin embargo, no figura entre los defensores de una literatura telúrica. Lejos de ello, se declara universal, e incluso ataca estas tendencias.[64] Cambia de óptica. La «soledad» no es producto del paisaje sino de la historia. La crea el encuentro entre el conquistador y la «Chingada». Brota de ese nacimiento accidental, de un huérfano que llega a un mundo hostil y se ve obligado a vivir a la defensiva, protegiéndose con la simulación y el enmascaramiento. Como Paz, es un universalista militante, afirma que ésta no es sino la versión mexicana de un drama universal, que todos somos «hijos de la Chingada, hijos de Eva»,[65] que «nuestro laberinto es el de todos los hombres».[66] Pero con este salto a lo universal se cae en el vacío, porque si con la idea de la chingada y el laberinto creíamos entender algo sustancial de lo mexicano, nada nos dice, en cambio, de la historia europea. ¿Qué puede ser la Chingada para un francés? ¿Juana de Arco? Sólo comprendemos la voluntad de universalidad de Paz. ¿Cueste lo que cueste debemos tender nuestra historia en el lecho de Procusto de lo universal?, o, ¿debemos concebirla dentro de la visión de una historia única, donde «ser hijo de la Chingada» es una etapa por la que todos tienen que pasar en el camino del progreso? Etapas seriadas que debemos recorrer hasta que caiga la máscara de la mexicanidad (lo nacional-telúrico) y la filosofía americana sea «simple y llanamente filosofía a secas».[67]

La soledad es la idea de que la falta de historia impide la creación de, o la integración en una «comunidad». El hombre se hace un individuo aislado, aun cuando «falsamente» se reconozca en un grupo, porque son grupos no soldados por la historia, artificiales como la «patria» en Argentina, una nación de inmigrantes en primera o segunda generación. Grupos que se reconocen de contragolpe, como la conciencia de «pachuco», cuando se les persigue.

> La comunidad que formamos —dice Murena— carece de principios aglutinantes; nos falta la hermandad de sangre, nos falta la hermandad de los ideales; los núcleos que eventualmente pudieron unirse por las exigencias de la guerra que sostuvo el país fueron borrados por el aluvión de los millones de criaturas llegadas posteriormente.[68]

La soledad deja al individuo solitario frente a la naturaleza:

64. Paz, Octavio, Discurso de inauguración del Congreso de Literatura latinoamericana en Berlín, Berlín, 1984.
65. Idem, *El laberinto de la soledad*, 1959, p. 72.
66. Idem, ibídem, p. 153.
67. Idem, ibídem.
68. Murena, Héctor, *El pecado original de América*, p. 58.

> Digámoslo de entrada: los americanos somos los parias del mundo, como la hez de la tierra, somos los más miserables entre los miserables, somos unos *desposeídos*. Somos unos desposeídos porque lo hemos dejado *todo* cuando nos vinimos de Europa o de Asia, y lo dejamos *todo* porque dejamos la *historia*. Fuera de la historia, en este nuevo mundo, nos sentimos solos, abandonados, sentimos el temblor del desamparo fundamental.[69]

Sin historia carecemos de pasado y de ahí viene su idea de la falsedad del patriotismo, porque dice: «El nacionalismo es un movimiento hacia el pasado que se origina en nuestro caso precisamente por la falta de pasado.»[70]

La soledad es lo nacional, porque, para él, el sentimiento nacional es «el sentimiento que adquiere un pueblo a causa de su tensión con el paisaje en que se desenvuelve, dándole a la palabra paisaje el sentido de suma de lo geográfico y lo humano».[71] Y la dominante de este paisaje es la soledad: «Nuestro paisaje geográfico, la llanura, es la primera palabra de la soledad, porque la soledad es estar ante la nada, y la llanura, que nada opone, es la negación del paisaje, es la nada.»[72]

El telurismo de Murena es particular. Representa el paso entre el «telurismo» y lo «real-maravilloso». No se trata, como en Mallea, del hombre versus naturaleza, sino de una relación «transobjetivada». Algo se ha interpuesto a la relación directa. ¿Un sentimiento de culpa tal vez del hombre americano? El hecho es que el mundo ha quedado «atrás». El hombre lo ha trascendido. Murena no explica por qué ni cómo. ¿Será que su mirada sobre el mundo no nace de la experiencia directa, sino de su condición de expulsado del «Paraíso», dándole, a la vez, proximidad y distancia, familiaridad y extranjería? ¿Será resultado del resentimiento de ese pueblo, que ha perdido su historia? El resentimiento como resorte de la identidad ya había sido explorado por Martínez Estrada y tenía sólida tradición en América. Había servido de clave a Jorge Mañach para entender el choteo cubano en *Indagación del choteo* (1928), y a Samuel Ramos en su análisis del «pelado».[73] Octavio Paz veía la búsqueda de autenticidad del «pachuco» como una forma de resentimiento: retaba a quienes lo discriminaban, provocándolos con el vestir.[74] El resentimiento, reflexión existencial, formaba parte del legado filosófico de Max Scheller (1875-1927). Scheller teorizó sobre él en términos útiles para comprender la identidad alienada. En *El resentimiento en la moral*,[75] afirma que se produce al frustrarse el in-

69. Idem, ibídem, p. 115.
70. Idem, ibídem, p. 58.
71. Idem, ibídem, p. 60.
72. Idem, ibídem, p. 61.
73. Cf. Ramos, Samuel, *Perfil del hombre y la cultura en México*, 1972, p. 52 y ss.
74. Paz, Octavio, op. cit. Cf. el capítulo «El pachuco y otros extremos».
75. Scheller, Max, *Ueber Resentiment und moralisches Werturteil*, Leipzig, 1912.

tento de realizar un valor. El resentimiento lleva a la «transvaluación» del valor original. Si comparamos un libro posterior, best-seller en el mundo hispánico, *Esencia y formas de la simpatía*,[76] con las ideas de Murena, vemos cuán cerca se encuentran el uno del otro. El lenguaje del alemán está vivo en Murena. Sus conceptos de «transvaluación» o «transinteligible» son vecinos a la «transubjetividad», y ¿qué decir de la idea shelleriana, que forma parte del libre albedrío hacerse o no perceptible, que «el callar es una manera activa de conducirse mediante la cual pueden los hombres esconder en cualquier medida su esencia a todo conocedor espontáneo»?[77] ¿No es ésta una idea análoga a la del «argentino invisible»? Por eso quizá, piensa Murena, las obras de arte o literarias son mucho más abstractas que las del arte europeo..., el mundo aparece en ellas como «transobjeto» y no como objeto, como un dato o noción sobrepasada. Es lo que critica en muchos de los escritores de su generación: el mundo objetivo es un mero dato en sus obras: en Mallea, en Borges y en el Neruda de *Residencia en la Tierra.*

Al hablar de indigenismo no han faltado los autores que, comparando las doctrinas expuestas a continuación con la «amplitud de miras» de un Alfonso Reyes o un Pedro Henríquez Ureña, lo consideran un «estrechamiento focal». Afirmación, por lo demás, que resume la crítica del universalismo al telurismo; la crítica de Octavio Paz a Neruda y a Gabriela Mistral. Constatamos, sin embargo, que el «estrechamiento focal» comienza cuando al salir del discurso del «elitismo optimista», pasamos al del realismo o «pesimismo social». Ahí, la síntesis entre universalismo y nativismo parece mucho más difícil. Tan difícil como resolver el conflicto entre identidad y modernidad.

76. Idem, *Wessen und Formen der Symphatie*, Bonn, 1923.
77. Cf. Idem, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 1950, p. 304.

INDOAMERICA

El indoamericanismo es una afirmación de identidad continental. Aparece como la culminación de una historia de reivindicaciones y como respuesta al «problema indígena», creado por una serie de afirmaciones anteriores sobre la condición y la naturaleza del indio. Asimismo es una respuesta a las filiaciones propuestas por la hispanidad y el panamericanismo y, en consecuencia, una respuesta a la identidad de las clases dominantes.

Frente al indio y al negro se tenía una visión negativa, racista: no se veía en él ningún aporte. Aparte de las teorías que los culpabilizaban del fracaso y del prejuicio criollo tradicional, eran mirados como un elemento exótico. Nada muestra más claro el sentimiento de propiedad que la civilización occidental tenía frente al mundo entero que ese juego de imágenes, donde el nativo se transformaba en exótico en su propia tierra. Un ejemplo notable lo da este texto de Siegfried:

> La cuestión no consiste tanto en saber si la América del Sur permanecerá romana, de lo que no hay ninguna duda, sino en saber si el catolicismo sudamericano podrá mantenerse completamente a cubierto de influencias exóticas que tienen el peligro de corromperlo. De hecho la presencia del negro y el indio acusa la presencia de gérmenes corruptores que rondan en torno al catolicismo y que aún trabajan en su seno.[1]

Durante la época colonial no hubo «cuestión indígena», no se discutía la identidad sino la naturaleza del aborigen. La cuestión indígena comienza en el siglo XIX, con el indianismo, y culmina a fines de los años veinte con el indigenismo. La última etapa es la indianidad, reivindicación hecha por los propios movimientos indígenas. Entre estos momentos hay muchos matices y corrientes.

Sólo con el indigenismo podemos hablar de Indoamérica. Incluso dentro de éste tenemos que precisar diversas propuestas, o tipos de indigenis-

1. Siegfried, André, *América latina*, Santiago de Chile, Ercilla, 1935, pp. 96-97.

mo. Propuestas que van del indigenismo de «encomendero», llamado «lascasiano» por sus partidarios, al «indigenismo radical». Tres expresiones históricas quedarían comprendidas en esta tendencia. Sólo a propósito de las dos últimas podemos hablar de indoamericanismo. La primera, es la revolución mexicana; la segunda, el indigenismo pluralista o de pacto social de Haya de la Torre y el APRA, y la tercera, el indigenismo marxista de Mariátegui.

La indianidad nace a mediados del siglo XX con la formación de movimientos indígenas y tiene su precursor en la obra de escritor y antropólogo de José María Arguedas.

El «problema indio» recorre toda la historia. Por una parte, porque es el testimonio de la tragedia de un pueblo que no logra sobreponerse al trauma cultural representado por la conquista. Por otra, porque da fe del lento camino hecho por el componente hispánico para superar sus prejuicios. La alternativa histórica consistió en no aceptarlo. Y, a menudo, la solución que el componente europeo vio como la más simple fue la de una nueva destrucción. Tal fue la solución de Sarmiento.

La cuestión de la naturaleza

Durante la colonia, el «problema indígena» no fue un problema de identidad sino de naturaleza. Se discute si los indios son o no hombres, si son de naturaleza humana: ¿tienen alma?, ¿pueden salvarse? Y si Vitoria proclamó, en su famosa carta al padre Arco, la «hominidad» del indio, Domingo de Betanzos los consideraba bestias; aunque de ello se arrepintiera en su testamento. En segundo lugar, se discute si, aun aceptando que sean humanos, son de aquellos hombres que, según señalaba Aristóteles y lo repetía Santo Tomás en la *Summa contra gentiles,* podían ser reducidos a la esclavitud. La polémica de Valladolid en 1551, entre Ginés de Sepúlveda y Las Casas, aparece como el punto culminante de esta duda.[2] En otra parte me he dedicado a mostrar cómo fue resuelta esta cuestión de la naturaleza del indio, asociada a la doctrina de la gracia. Cómo los puritanos, en su concepción de pueblo elegido, condenaron al indio; y, en cambio, los españoles de la Contrarreforma lo consideraron de naturaleza humana, capaz de convertirse, e iniciaron una enorme tarea de evangelización que, de paso, iba a configurar una sociedad mestiza. En ambos casos, tanto entre los puritanos del norte como entre los católicos del sur, la respuesta al problema de la naturaleza fue de orden teológico. Pero en uno, la teología creó una sociedad occidental y capitalista, y en el otro, una sociedad mestiza y subdesarrollada.[3]

En América española la identidad del indio no se plantea. Lejos de ello, la misión que se atribuye el conquistador es darle una nueva personalidad: la de cristiano y de súbdito. La evangelización es una negación de la identidad inicial. Negación que no se limita sólo a la religión y a la política: se extiende a todos los campos de la cultura. Como las religiones de los indios son consideradas paganas, erróneas y demoníacas, todo lo cultural debe desaparecer en la lucha sin cuartel que los monjes declaran a la idolatría. Se trata incluso de terminar con las lenguas vernáculas. La Real Cédula del 17 de julio de 1550 ordena la difusión del castellano entre los naturales. Más tarde, se propuso a Felipe II que dictara castigos para quienes persistiesen en el uso de la lengua aborigen. Lo que finalmente se dictaminó por Real Cédula de 6 de abril de 1770, donde se prohibía el uso de las lenguas aborígenes.

Va a ser preciso revalorizar sus obras, la religión y la cultura del indio, para que se plantee el problema de la identidad. Para que el indio exista en cuanto tal y los aborígenes vuelvan a tener realidad en cuanto grupos étnicos. Será obra del siglo XIX, una de las consecuencias del espíritu del romanticismo europeo.

El indianismo

Decisivas para imponer la nueva sensibilidad resultan las obras de Chateaubriand y de Humboldt. El alemán inicia el cambio de la visión europea del indio y la valorización de su pasado.[4]

No porque los españoles reconocieran la naturaleza humana del indio, dejaban de considerarlo inferior. Rezaba todavía en el siglo XVIII, en *El lazarillo de ciegos caminantes*: «Los indios son de la calidad de los mulos, a quienes aniquila el sumo trabajo y entorpece y casi imposibilita el demasiado descanso.»[5] Humboldt hace frente a este prejuicio y da una explicación de buen sentido para la época. Como todos, cree en la inferioridad del indio, pero rechaza la idea de «naturaleza inferior», dando una explicación socio-cultural: la legislación española los ha hecho inferiores.[6]

Cierto, las antiguas civilizaciones habían encontrado estudiosos desde el siglo anterior, pero sólo a partir del siglo XIX los monumentos americanos serán sacados del olvido. Hasta entonces, las americanas no eran

2. *Summa,* III, p. 81. «*Inter ipse homines ordo invenitur... illi... qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum.*» Cf. Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas. *Apología,* Madrid, 1975.

3. Rojas Mix, Miguel, «Urbanismo y doctrina de la gracia», *La plaza mayor,* 1978, pp. 85-107.

4. Idem, «Humboldt y la imagen romántica de América», *América imaginaria.*

5. Concolorcorvo, *El lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima* (1773), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1959, t. 122, p. 370.

6. Citado por Robles, Alesio, *El barón Alejandro de Humboldt,* La Habana, 1969, p. 98.

consideradas como altas o verdaderas culturas, con capacidades artísticas y creadoras. Sus producciones valían apenas como objetos pintorescos. Y el hecho de que algunos autores románticos se interesasen por los monumentos precolombinos no quería decir que los considerasen «obras de arte».

En su *Historia de América*, Robertson señala que los monumentos de naciones tan groseras como las mexicanas o peruanas no podían ni siquiera ser considerados como remedos de arte. Y, si es cierto que Alexander von Humboldt asumió la tarea de sacar del olvido los monumentos americanos, no lo es menos que tampoco los consideraba arte.[7] En todo caso, con él se inician los estudios arqueológicos de las altas culturas. Sus libros van a modificar profundamente la imagen del pasado precolombino.[8]

Basta ver la enorme cantidad de obras arqueológicas publicadas en los años treinta, para comprobar el interés que lo precolombino comienza a despertar en Europa.[9] El romanticismo desarrolla el gusto por lo exótico entre los artistas e incita a los científicos a la exploración de los mundos alígenos. La dignificación y valoración del pasado precolombino abre las puertas al primer indianismo, el cual no es otra cosa que reflejo del interés europeo por el indio.

Resulta decisiva para imponer esta sensibilidad la influencia de Chateaubriand y de Bernardin de Saint-Pierre. Con Humboldt contribuyen al «descubrimiento» de otro elemento autóctono: la naturaleza. Su culto originará en el siglo siguiente las literaturas y las filosofías del «telurismo» y de la «mística de la tierra».[10] La influencia de los franceses es directa en el campo literario.[11]

Con ellos culmina el «primitivismo» y el tópico del «buen salvaje», se impone la «moda» romántica del indianismo.

7. Idem, ibídem.

8. Las obras de Humboldt se difunden ampliamente en el siglo XIX. Numerosos autores reproducen las litografías de *Vues des cordillères*. Cf. Kingsborough, infra, así como otros autores que se mencionan en los capítulos correspondientes, ya citados.

9. En 1831 aparece el primer volumen de las *Antiquities of México* de Kingsborough, en 1843 las *Antiquités méxicaines* de Dupaix, en 1836 el *Voyage pittoresque et archéologique* de Nebel. Los dos últimos con prólogo de Humboldt. En 1838 el *Voyage pittoresque et archéologique* de Waldeck, y en 1841 los *Incidents of travel in Central America* de Catherwood.

10. Francovich, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, La Paz, 1966, p. 227 y ss.

11. La influencia de Humboldt es manifiesta en una serie de descripciones literarias que reproducen la visión de *Naturgemälde* del naturalista alemán. Se encuentra en *Juan de la Rosa* de Nataniel Aguirre (cuya primera edición apareció en *El Heraldo* de Cochabamba en 1885). Cf. Bolivia, 1961, décima edición, p. 121 y ss. y pp. 278-279; en *El Zarco*, de Altamirano. Cf. Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 1112; en *Manuela* de Eugenio Díaz Castro, que incluso cita al naturalista alemán: «Muy propia para confirmar la aserción de Humboldt» (1889, cap. I, p. 213); y, por cierto, la lista de autores del siglo XIX que se inspiran en él, no acaba aquí. Podríamos continuarla con ejemplos tan conocidos como *María* de Isaacs, donde basta leer las descripciones que citamos para comprobar cómo se ajustan a la idea de los *Naturgemälde*. Cf. Buenos Aires, 1968, pp. 222 y ss.

El indianismo busca al indio en el pasado; o en el paisaje, porque lo ve formando parte de la naturaleza: paisaje e indio se hacen uno. El indio es visto como mera alteridad. Casi no vale la pena distinguir entre las obras extranjeras y criollas, la visión es la misma. La lista de obras indianistas es larga y prueba la boga del tema. Figuran desde el *Atala* de Chateaubriand y sus pastiches criollos (particularmente numerosos en pintura), hasta *Guatimosín*, de Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Cumandá*, de Juan León Mera, y *El Enriquillo*, de Manuel Jesús Galván, y, sobre todo, el poema *Tabaré*, de Zorrilla de San Martín, más cerca de Bécquer que de Chateaubriand. Todas estas obras se unen en presentar al indígena, visto a la «manera europea». Los autores ignoran los verdaderos problemas del indio.

Semejante ignorancia se manifiesta en la legislación indigenista del XIX, que desconoce los conceptos antropológicos más elementales. Comienza por dar a los indios la igualdad de derechos civiles y políticos. En México se los concede el gobierno de Gómez Farias (1833-1834). En Chile un decreto de 1819. Fue un fracaso rotundo, porque, al carecer el indio de la noción de propiedad privada, las tierras pasaron rápidamente a manos de otros propietarios.

Como actitud, el indianismo se vincula al antiespañolismo de la primera Hispanoamérica. La exaltación de Las Casas tal como la vemos en el *Enriquillo*, y las continuas reflexiones sobre la colonia o la visión de los españoles durante las guerras de la independencia, al estilo de Blest Gana en *Durante la Reconquista*, son espigados ejemplos. Empero, el romanticismo no reproduce sólo la imagen del buen salvaje. Durante el siglo XIX circulan dos figuraciones del indio, ambas románticas: la del buen salvaje y la del bárbaro. La primera viene de Chateaubriand. Como católico tradicionalista, lo que interesaba al francés, más que el indio, era probar el valor universal y civilizador de la religión católica. A través de ella se descubría el valor del hombre; de cualquier hombre, incluso del salvaje americano. La imagen del indio bárbaro que encontraremos en *La Cautiva* y en el *Facundo* es también romántica. Nace de la oposición entre civilización y barbarie. Aquí el indio no aparece revestido de virtudes morales, es un freno para la civilización, la furia desencadenada de la naturaleza que es preciso contener, o eliminar...

Como lo señala Cometta Mazoni en *El indio en la poesía de América española*, el indianismo no es sólo la idealización, la simpatía, sino también la hostilidad y el rencor que contra el indio manifiesta el autor blanco. Dicho rencor se encuentra en la poesía y en la pintura de Argentina y Chile: en *La Cautiva* de Echeverría, en el *Santos Vega* de Ascasubi, en el *Martín Fierro* de Hernández; pero también en el ciclo de la «Epopeya de las pampas» de Rugendas o en el *Regreso del Malón* de Angel della Valle. Uno de los mejores ejemplos del indianismo en pintura lo suministra una enorme tela de Monvoisin titulada *Caupolicán cautivo atado a una litera y Fresia arrojándole su hijo*. El jefe aborigen se ha convertido en un



Este dibujo de Rugendas más que un hecho histórico ilustra la «barbarie» del indio, expresada en lo que se consideraba el más abyecto de sus actos: el rapto de la mujer blanca.

barbudo Aníbal; tendido sobre pieles de leopardo (que no existen en la Araucanía), espera su ajusticiamiento atado como un salame. Ni un solo rasgo físico delata su estirpe araucana. Todo ha sido occidentalizado, las vestimentas son de opereta: lo nativo se ha hecho exótico. ¡Y pensar que el artista viajó especialmente a las tierras mapuches para documentarse![12]

El indianismo sólo consiste en dar un papel de actor al indio, no implica compromiso del autor. Antes de él era imposible que en un cuadro figurara un indio, contrariaba el sentimiento de lo bello, era considerado intrínsecamente feo. Incluso en el *Mercurio Peruano*, tribuna de los precursores de la independencia, se leía en 1792: «Tiene el cabello grueso, negro y lacio; la frente estrecha y calzada; los ojos pequeños, turbios y mohínos, la nariz ancha y aventanada, la barba escasa y lampiña... el sudor fétido, por cuyo olor son hallados por los podencos como por el suyo los moros en la costa de Granada.»[13] Su anatomía parecía contradecir los cánones del alindado clásico. Unicamente con el indianismo, y a través del exotismo, el indio será admitido como personaje estético y literario. Sólo entonces comienza a existir para el arte. El indigenismo, que caracteriza el siglo siguiente, difiere del indianismo en que se interesa por el indio contemporáneo. Busca describir su realidad y concluye en una reivindicación del indio, marcando una neta oposición entre él y sus explotadores. El indianismo, en cambio, no es «anti-blanco».

Una obra de transición entre estos dos momentos es *Aves sin nido* (1889), de Clorinda Matto de Turner (1852-1909). En su andadura literaria la cuzqueña va a pasar de la escuela de las «tradiciones» de Ricardo Palma a la defensa de los oprimidos. Le costó caro, porque *Aves sin nido* fue quemada y su casa saqueada e incendiada. Sin embargo, no representaba más que una visión crítica de la sociedad, denunciaba sus males. Sobre este cañamazo teje una historia de amor. No va más allá. No da el paso hacia el indigenismo, porque no ve al indio como protagonista activo de un cambio económico ni plantea el problema de la tierra.[14] Cree en la

12. La lista del arte indianista es larga. En Chile continúa en la escultura local con las obras de Nicanor Plaza (1844-1918), las más conocidas son *Caupolicán* y *El jugador de Chueca*; en Ecuador con Joaquín Pinto (1842-1906), que pinta al indio ecuatoriano en todas sus circunstancias: de músico, pastor, peón...; en México, Rodrigo Gutiérrez en *El descubrimiento del pulque* reemplaza los decorados orientalistas, de moda en la época, por escenografía azteca. Los indios son tratados de acuerdo con una estética occidental: cuerpos clásicos, coronados con rasgos indios. Lo mismo se advierte en dos famosas esculturas de la época: el *Tlahuicole* de Manuel Vilar (1812-1860), y el *Monumento a Cuauhtémoc* de Miguel Noreña (1843-1890). Luis Montero introduce el tema peruano en «Los funerales de Atahualpa», pero, salvo el título, todo se hace con los gestos académicos de la iconografía europea. Basta hojear el catálogo *Art in Latin America* de la exposición que organizó la Hayward Gallery de Londres (18 de mayo al 6 de agosto de 1989) para comprobar este aserto.

13. Citado por Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, 1981, p. 189.

14. Cf. Cornejo Polar, A., Prólogo a *Aves sin nido*, La Habana, Casa de las Américas, 1974, pp. XXXI y ss.

educación y en el cristianismo. Su indianismo es un humanismo religioso. Representa una transición entre el salvaje idealizado del *Guatimozín,* de Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Cumandá,* de León Mera, y la protesta social en *Huasipungo,* de Jorge Icaza, o *El Indio,* de Gregorio López Fuentes.[15]

En todo caso, con el indianismo cambia el juicio que se tenía del pasado indígena: crea el interés por estudiar ese pasado. Quizá es esta evolución la que permite a Martí, a fines de siglo, reivindicar la tradición precolombina, afirmando que la española había sido una civilización devastadora, y la necesidad no sólo de resucitar ese pasado, sino de fortalecerlo y hacerlo vivir en la América mestiza. ¿En qué medida —podría uno preguntarse— la revalorización romántica del pasado precolombino favoreció la formulación de un proyecto de sociedad mestiza? De hecho la idea se desarrolla a fines de siglo, apunta en la obra de Martí, de Justo Sierra en México, la propone la revolución mexicana, Haya de la Torre y Mariátegui en el Perú... Pero éstas son ya harinas del costal del indigenismo.

Indigenismo e Indoamérica

Bastaría con citar un artículo publicado en *El Mercurio* de Chile en 1914, de Carlos Silva Vildósola, para percatarse de que en los sesenta años corridos entre Alberdi y él los prejuicios del criollo no habían cambiado un ápice. Cada chileno —según el periodista— se preciaba de ser de pura sangre española, y no había mayor insulto que llamarlo indio; incluso las «personas humildes» no reconocían entre sus ancestros a nadie que no fuese español.[16] Frente a estos prejuicios, el indigenismo representa una crítica radical.

Asume el indoamericanismo la visión de América mestiza. Hacia los años veinte numerosos americanos, en vez de seguir lamentándose por el carácter adverso del mestizaje, van a exaltar la superioridad de las razas mestizas. Destacan Ricardo Rojas, con *Eurindia,* y Vasconcelos, con la *Raza cósmica* (1925). Propagan la convicción los jóvenes participantes en el Congreso Estudiantil Latinoamericano celebrado en México en 1921. Donde, según Haya de la Torre,[17] se afirmó la unión continental indoamericana como barrera contra cualquier imperialismo. Si Vasconcelos continuaba una tradición, que venía en México del siglo XIX; en el Perú la reivindicación no hacía sino comenzar, y con pasos vacilantes, porque no rechazaba la mala imagen que tenía *urbi et orbi* el mestizo. ¡Sólo se pensaba en salvar al indio! La tarea la inicia González Prada.[18]

Indigenismo de encomendero

El indigenismo de «encomendero», que sus partidarios llaman «lascasiano», reemplaza al indianismo en el siglo XX. Traslineadas aparecen las primeras teorías revalorizadoras del mestizaje. Emblematizada por el barroco, en el cual se descubría la identidad americana, la reivindicación se expresa con gamas ideológicas diversas, variando su color desde Víctor Belaúnde a Lezama Lima y Alejo Carpentier. Unos la asocian a la hispanidad, reduciendo el elemento indígena a puro «aporte», lo accesorio frente a lo español; otros insisten en el marco fertilizante que representan la naturaleza y el mestizaje y notan que la síntesis es otra cosa que la suma de las partes. Todos tienen en común el deseo de afirmar lo criollo frente a lo español. El mestizaje «enriquecedor» es el *plus* del criollo.

Lo que llamamos indigenismo de encomendero no es una pretensión identitaria de los propios indígenas, sino la visión que de ellos tienen los grupos criollos dominantes. Podríamos, igualmente, denominarlo «indigenismo criollo». El indigenismo de encomendero en el fondo no es sino una variante de la ideología de la hispanidad, porque sigue considerando la cultura hispánica (la ibérica o la lusitana, cuando se trata del Brasil) como dominante. La diferencia entre éste y el indianismo del siglo pasado es que se reconoce en el mestizaje cultural y considera las culturas no hispánicas un aporte. Pero nada más. Es un «ladinismo»: lo indio expresándose a través del lenguaje del conquistador. Sólo ve en las culturas indias, africanas (tropicales, si se quiere) un mejoramiento, por sangre nueva, del componente hispánico. Reivindicación cultural de las burguesías nacientes o expresión de una política oligarca, se alinea en las filas de la hispanidad, aceptando la realidad de una sociedad mestiza. Desde una perspectiva espiritualista buscan reservar el poder a las «clases superiores», como ellos las llaman. Son las clases herederas de los conquistadores las que se

15. Cf. el análisis de *Aves sin nido* que hace Brushwood en *La barbarie elegante,* pp. 143-161.

16. *El Mercurio* del 20 de febrero de 1914. Mucho antes de Alberdi, se encuentra esta visión del indio en el discurso criollo. Sintomática resulta una nota en el *Mercurio peruano* de 1972, que cita Arguedas: «La legislación conoció la cortedad no sólo de las ideas sino del espíritu del indio y su genio imbécil...» Cf. «Razón de ser del indigenismo en el Perú», *Formación...,* p. 189.

17. Haya de la Torre, Víctor Raúl, «Discurso ante el Primer Congreso Nacional del Partido Aprista Peruano», *Política aprista,* Lima, 1967, pp. 43-44. Según Haya, el Congreso Estudiantil Latinoamericano, celebrado en México en 1921, habría consagrado las tesis del Primer Congreso de Estudiantes del Cuzco, y sería allí donde se habría gestado el ideal indoamericano del APRA.

18. González Prada, Manuel, «Nuestros indios» (1904), en Tamayo Herrera, José, *El pensamiento indigenista,* 1981, p. 30-49. En realidad, muy anterior a González Prada es el opúsculo «Los indios en el Perú» de Juan Bustamante, de 1867. Con él se inicia el discurso político indigenista.

sentaron en el solio virreinal y configuran las oligarquías tradicionales o las que llegaron más tarde, con la inmigración blanca, a formar las burguesías culturales y políticas.

Aparece esta tendencia en todos los países de América a partir de los años veinte y tiene vertientes políticas y culturales. En el fondo es una afirmación de la identidad cultural criolla que enriquece su occidentalismo con un baño en las «fuentes nacionales». Es la collera ideológica del mito de «pueblo joven»: agrega a la cultura universal la vitalidad del «primitivismo».

A banderas desplegadas se exhibe esta inclinación en Brasil, en 1922, en la Semana de Arte Moderno.[19] Representa la cancelación del positivismo, la reconciliación entre civilización y barbarie, pero asimismo la duda entre ambas identidades, duda sintetizada en el «tupi o no tupi», retruécano hamletiano, lema del movimiento antropofágico. La Semana es expresión del nacionalismo estético. Del deseo de mostrar la modernidad enriquecida y renovada del Brasil con el *plus* del nativismo. No se desdeña, en consecuencia, la imitación europea y, de hecho, todos están tocados por las influencias cubistas o postcubistas, por la valoración del arte negro lanzada por Picasso, por el espíritu de Tristan Tzara, que pedía abandonar el discurso racional para buscar lo primitivo. Más tarde, los guiará la curiosidad de Blaise Cendrars, que desembarca en 1924 en Brasil, trayendo su visión vanguardista y sus inclinaciones anarquistas.

Este indigenismo criollo tiene consecuencias directas sobre el arte. Permite apropiarse de la vanguardia europea, nativizándola; a la vez que inspirándose en lo «bárbaro», impide su transformación en folclore, al enmarcarla en un cuadro universal.

Una nueva imagen cultural del Brasil nace a partir de la Semana de Arte Moderno, porque el interés por lo «bárbaro» lleva al descubrimiento de lo «nativo». De hecho, la Semana abre el camino al estudio del folclore y la etnografía y al descubrimiento de los mitos amazónicos. Los artistas se interesan por el carnaval carioca y lo convierten en arquetipo de identidad; y viajan a Minas Gerais, donde redescubren al Aleijadinho, maestro del barroco colonial. Como con el «telurismo» de los otros bordes del Amazonas, se exalta la tierra: «O carnaval, o sertão é a favela. Pau-Brasil. Barbaro e nosso», escribe Oswaldo de Andrade.[20]

En literatura y en pintura, interesa «lo popular». Es la fase *Pau-Brasil* de Tarsila de Amaral y Oswaldo de Andrade (1924-1925), que desemboca

19. Da Silva Brito, Mario, *Historia do modernismo brasileiro. I. Antecedentes da Semana de Arte Moderna*, Río de Janeiro, 1964. Cf. asimismo Amaral, Araci y Walter Zanini «A semana de 1922 e a renovação da arte brasileira» en Pontual, Roberto, *Diccionário das artes plasticas no Brasil*, Río de Janeiro, 1969.

20. Andrade, Oswald de, *Poesías reunidas*, São Paulo, Difução européia do livro, 1966, p. 68.

en 1928 en el movimiento antropofágico.[21] Un retorno al primitivismo sin compromisos, decíase. Sin compromisos con el orden social establecido..., pero con un enorme compromiso con una burguesía brasileña a la que suministraba una personalidad criolla con la cual hacer frente al desafío cultural del colonialismo; y esto sin renunciar al universalismo; por el contrario, recuperándolo en el mito nacional. Como en el clásico fútbol carioca, la burguesía nacional define su identidad de contragolpe: dejando venir al «adversario».

En el Perú este sentimiento de indigenismo criollo es compartido por hombres de Estado y filósofos que defienden el valor de las élites y su predestinación a la dirección política.

La concepción se ve reforzada por el pensamiento histórico filosófico europeo que impone la primera mitad del siglo en América latina. Por el espiritualismo bergsoneano desde el terreno filosófico, por Toynbee desde el campo de la filosofía de la historia, con su afirmación de que la vitalidad social depende de la fuerza mimética de las élites y de su atractivo sobre las masas; y, por cierto, por Ortega y Gasset, quien, particularmente en *La rebelión de las masas*, asigna un papel de dirección y creación a las minorías frente al hombre-masa. Sus partidarios lo llaman «lascasiano» porque representa la aparición de un «americanismo católico», asociado al impacto de la recién formulada «doctrina social de la iglesia», que les hacía recuperar a Las Casas y a los jesuitas misioneros. Es un americanismo que se nutre de la filosofía del humanismo católico, difundida por Jacques Maritain, Nicolás Berdiaeff y Gabriel Marcel, fuertemente inspirada por las visiones historicistas de Spengler y Toynbee. En toda América una serie de revistas ad-hoc permite agrupar a los intelectuales católicos: en México, *Abside*; *Criterio*, en Argentina; *Estudios*, en Chile; *Bolívar*, en Colombia; y en el Perú, el *Mercurio Peruano*, cuyo director será Víctor Andrés Belaúnde.

Representan esta tendencia los intelectuales de la Generación del 900; los llamados «hispanistas»: José de la Riva Agüero, Belaúnde y el filósofo Alejandro Deústua. Los dos primeros pertenecían a la oligarquía criolla. Todos creían en la necesidad de una clase superior a quien corresponde la dirección de los negocios comunes.[22] Deústua, refiriéndose al problema

21. En 1925, Oswald de Andrade publica en París un libro de poemas, *Pau-Brasil*. El libro, ilustrado por Tarsila de Amaral, inicia la fase «Pau-Brasil» de la pintora, donde el lenguaje moderno, futurista o poscubista le sirve para explorar lo popular y descubrir la realidad brasileira. En 1928 estas indagaciones desembocan en el movimiento «antropofágico». La «fagocitación» es también una respuesta de los telúricos. La fagocitación, piensa Kusch (*América Profunda*, p. 17) «es la absorción de las pulcras caras de occidente por las caras de América». La fagocitación de lo blanco por lo indígena (ibídem, p. 158). Es un modo de reintegrar lo humano en estas tierras, es lo contrario de la aculturación.

22. Belaúnde, Víctor Andrés, *Meditaciones peruanas*, Lima, Compañía de impresiones y publicidad, 1933, p. 73.

nacional, afirmaba que lo que hacía falta era dirección, moralidad en las clases dirigentes y una aristocracia del sentimiento por encima de los partidos políticos. La solución debía encontrarse en las élites y su formación. Todo era asunto de educación. No vislumbraba los problemas económicos ni sociales: se pide bondad para el indio.[23]

Si la generación predica un humanitarismo, no por ello deja de situar al indio como mano de obra en la pirámide social. Lo que pide es mejor trato. Se habla de regenerar al indio, de integrarlo; pero se le sigue viendo, al modo de Sarmiento, como incapaz de progreso, y como la desgracia del país. La gran diferencia es que, si la visión de Sarmiento es la de un mestizaje negativo, cuya única solución parece ser la eliminación del bárbaro, aquí se reconoce en el indio un aporte positivo, en la medida que se le integre y se le regenere.[24]

A semejanza de Belaúnde, Riva Agüero debuta liberal y es captado por el hispanismo. Como él, reconoce el valor del mestizaje, pero con dominio de los valores hispánicos, en particular del catolicismo, bien supremo que España habría dado a América. El famoso estudio de Riva Agüero sobre el Inca Garcilaso se justifica porque él es el más destacado ejemplo de mestizaje. De un mestizaje aristocrático, además, fruto de dos noblezas. En *Carácter de la literatura del Perú independiente*, después de afirmar que la literatura peruana forma parte de la española y que el indígena es un elemento exótico, establece una distinción entre diversos tipos de americanismos. Rechaza el americanismo histórico y el regional: en el primero se incluyen los temas del pasado precolombino y en el segundo los del aborigen actual. Acepta únicamente el «americanismo descriptivo», aquel que sólo se interesa en el paisaje.[25] Continuador de Riva Agüero, Raúl Porras Barrenechea se dedicará más bien a la diatriba para defender los mismos valores. Con la distancia de casi medio siglo, lanzará un furioso panfleto contra don Felipe Guamán Poma de Ayala, por su castellano bárbaro y sus dibujos torpes, pero sobre todo porque denunciaba el duro trato dado a los indios.

Pero es Belaúnde quien mejor expone esta concepción. Comienza denunciando el «anti-hispanismo» de Mariátegui y su versión «unilateral» de la historia que cae en la leyenda negra: «No podemos concebir conflicto alguno entre hispanismo e indigenismo. Peruanidad es una defensa de la herencia española en el Nuevo Mundo.»[26] Se esfuerza por presentar la

23. Deústua, Alejandro, *La cultura nacional*, Lima, Universidad de San Marcos, 1973, p. 16.
24. Idem, ibídem, p. 68. Deústua no distingue entre los diversos tipos de mestizaje «negativo».
25. Chang Rodríguez, Eugenio, «Proyecciones de la identidad nacional en la literatura del Perú republicano», *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*, p. 185.
26. «En torno al último libro de Mariátegui», *Mercurio Peruano*, 1929, v. XVIII, nº 129-130, mayo-junio. Publicado en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, José Aricó, 1979, pp. 273-292.

historia desde la perspectiva de la hispanidad y, desde la república en adelante, en refutar la interpretación económica de la historia. Coincide con Mariátegui en que el problema del indio es el problema de la tierra, pero se niega a aceptar que la solución sea la reforma agraria.[27]

El espiritualismo bergsoniano de Belaúnde no deja de estar tocado por Maurras. A él debe la concepción de la sociedad fundada en la familia y en la corporación. Probablemente, Maurras también inspira la solución que propone para el «problema indígena»: una nueva actividad misionera para proteger los intereses del indio. Trató de convertir su concepción tutelar en legislación en un proyecto de ley de protección del indígena presentado a la Cámara en 1925.

Belaúnde critica el programa del indigenismo radical, que veía en el indio la nacionalidad misma e idealizaba la sociedad incásica, buscando revivirla. Lo critica porque considera el incaísmo una utopía, y porque lo asocia a la estrategia de revolución mundial de los años treinta, que planteaba como tema central la liberación de las razas sometidas. Critica al socialismo por adoptar como bandera el nacionalismo racial. «Porque —afirma—, si en China este nacionalismo racial es concebible, lo es mucho menos en América latina, precisamente por el mestizaje, que es la ruptura de la nacionalidad.» La conquista —agrega— no fue un hecho político como cree Mariátegui, fue un hecho biológico: «De la civilización primitiva se pueden respetar el *esthetos* y ciertos *technos*, pero sería monstruoso e imposible intentar revivir el *logos* y el *ethos* y sacrificar a ese sueño parte de la población que, por herencia biológica y espiritual, pertenece a la civilización cristiana.»[28] Y concluye con una reflexión digna de Sarmiento: «El nacionalismo racial lleva a la barbarie.»[29]

La concepción de Belaúnde pretende oponerse a las dos tesis con que se enfocaba el problema indígena: las imperialistas, asociadas a las teorías biológicas de la época, para las cuales el indio constituía una raza inferior y era sólo la infraestructura del organismo nacional, y las del indigenismo radical, que confundían al indio con el país. Se inclina por lo que ciertos sectores llamaban «indigenismo ético», inspirado en Las Casas y en Vitoria. Una concepción tutelar, de protección al indio, en la cual éste subsiste como pupilo, menor de edad, niño aún. Cristiano-nacional llama a su concepción Belaúnde: es la vuelta a la visión colonial. Representa una reconciliación de clases por la caridad o la filantropía. En última instancia, la solución del problema indio está en el cristianismo. «Por eso —concluye Belaúnde— en definitiva y a la larga el porvenir es del cristianismo.»[30]

27. Belaúnde, Víctor Andrés, op. cit.
28. *Mercurio Peruano*, p. 289.
29. Belaúnde, Víctor Andrés, loc. cit.
30. Idem, loc. cit., p. 291.

A menudo, y aunque con grandes matices políticos, la valorización del mestizaje criollo se encuentra en el arte. Aparece esencialmente asociada a la rehabilitación del barroco americano y a la afirmación de la singularidad de éste, gracias al aporte indígena. Son las teorías de Wagner de Reyna, de Alejo Carpentier (aunque sus ideas evolucionan a lo largo de su obra) y de *La expresión americana*, de Lezama Lima. Autores todos inspirados en Spengler, en su morfología cultural y su idea de decadencia. Europa fatigada puede renacer en el Nuevo Mundo.

Hemos visto que, en *Destino y vocación de Iberoamérica*, Wagner de Reyna asume, dentro de su idea de Iberoamérica, la responsabilidad de la cultura universal. A semejanza de Carpentier y Lezama Lima, cree que esta cultura no puede ser sino barroca, justamente porque América es un continente étnicamente mestizo. Acordado que el destino de Iberoamérica es conservar la cultura universal, se plantea el problema de cómo hacerlo. Dado que se encuentra al final de una era y carece de vitalidad, necesita un nuevo motor que la impulse. Ese motor es el elemento indígena, que crea una estructura espiritual propia, pero inmersa en el destino de Occidente, y derivando su sentido únicamente de la cultura occidental. Wagner de Reyna es otro hispanizante. Su barroco, aunque mestizo, nace del espíritu de la conquista, es expresión de una concepción cristiana y civilizadora: la occidentalización del mundo. La identidad barroca de América es la peninsular, el indio es un simple aporte. Pone su vigor de «pueblo joven». Si Wagner de Reyna pensara todavía en los términos dicotómicos de la teología medieval, diría que el indio pone el vigor de su naturaleza animal para preservar la esencia divina del espíritu aportado por España. Esa es la cruzada del mestizo: defender en el barroco la cultura ibérica: hispana y lusitana y, de retrueque, la civilización occidental y cristiana.[31]

Aunque ambos coinciden con la idea de una identidad barroca en América, las concepciones de Alejo Carpentier y Lezama son otras. Para Carpentier, América latina, por su diversidad y la mezcla de sus culturas (el barroco es diversidad), es la tierra de promisión del barroco, producto de la simbiosis y el mestizaje. América siempre ha sido barroca, no sólo por el mestizaje, sino por su naturaleza extraordinaria y abierta. El continente mismo es barroco, porque lo real es maravilloso y esta noción de «real maravilloso» es la esencia misma de la naturaleza americana. El barroco no es un estilo histórico sino un «espíritu creativo».[32] El barroco se encarna en el personaje del Amo de *Concierto barroco*. El desencanto de Madrid,

31. Cf. Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica*, Madrid, Cultura hispánica, 1954.

32. Carpentier, Alejo, «Lo barroco y lo real maravilloso», *Concierto barroco*, México-España, Siglo XXI, 1976, pp. 51-69, y *Tientos y diferencias*.

comparado con Mexico, lo hace sentirse orgulloso de lo suyo, le revela su identidad y, de paso, lo rebela contra la visión europea de la conquista, reflejada en el *Moctezuma* de Vivaldi.[33]

Para Lezama Lima, la identidad nace del estilo europeo y su asimilación a través del paisaje americano. Este es el crisol del mestizaje. Retoma Lezama la idea spengleriana de que toda cultura se funda en el paisaje, tiene su raíz en un paisaje específico, símbolo y clave para comprenderla. Por otra parte, afirma: «Las dos grandes síntesis que están en la raíz del barroco americano [son] la hispano incaica y la hispano negroide.»[34] Para Lezama, la tradición incásica da el sentido de unidad al continente. Es el elemento integrador. Está viva y presente en todos aquellos que en el siglo XIX pensaron en la unidad de América.

> La historia política cultural americana, en su dimensión de la expresividad, aún con más razones que en el mundo occidental, hay que apreciarla como una totalidad. En el americano que quiere adquirir un sentido morfológico de una integración, tiene que partir de ese punto en que aún es viviente la cultura incaica. La idea del incanato está poderosamente vivaz en las mentes de Simón Rodríguez, Francisco de Miranda y Simón Bolívar; durante el siglo XIX, se observa en todas las figuras esenciales de la familia de los fundadores, la tendencia a la aglutinación, a la búsqueda de centros irradiantes, reverso de la actitud a la atomización, característica del español en su país o en la colonización.[35]

33. En el ensayo *La identidad hispanoamericana*, José Promis toma este concepto de «la diferencia» como base del principio de identidad en la literatura colonial, p. 126. Por cierto que esta es una vieja idea de identidad. Está ya en el prólogo de la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gomara: «Lo peculiar americano nace con el mismo nuevo continente, que se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas *diferenciadísimas* de las nuestras.» La idea la retoma como argumento decisivo, contra la visión de América difundida por Pauw, el abate Molina (Cf. Rojas Mix, loc. cit.), y la relanza la generación de Alfonso Reyes, con él a la cabeza, quien adelanta la idea a propósito de Juan Ruiz de Alarcón, que habría llevado ese matiz a la comedia española del siglo XVII. Cf. «Poesía hispanoamericana», *Obras*, Casa de las Américas, p. 152. Es lo que Alfonso Reyes llama «inteligencia americana», la diferencia, diversidad o peculiaridad.

34. Citado por Collazos, Oscar, «La expresión americana», *Recopilación de textos sobre José Lezama Lima*, La Habana, 1970, p. 133.

35. Lezama Lima, José, *La expresión americana*, Santiago de Chile, 1969, p. 75. Cf. ídem, «Imagen de América», *América latina en su literatura*, México, 1972, pp. 467-468. «Simón Rodríguez le comunicó a Bolívar desde su adolescencia el sentido de la grandeza histórica americana a través del imperio incaico... sucesivos encuentros con Simón Rodríguez, el rousseauniano enamorado del espacio incaico, lo lleva a profundizar y a buscar nuevos elementos étnicos por la extensión del espinazo andino, que desean configurarse. Después de la muerte de Bolívar, Simón Rodríguez sigue sumergido en la dimensión incaica, sabe que la intuición de esa dimensión por Bolívar fue la raíz que hizo posible la independencia, sabe que la profundización de esa dimensión será el esclarecimiento del espacio americano.

La búsqueda de este centro del espacio americano fue aún más trágica en Simón Rodríguez. En su lucha por encontrar ese centro del inmenso espacio incaico, el quincunce de los aztecas, es decir, el centro irradiador de las energías del espacio, llegó a la más desmesurada grandeza. Cerca de los ochenta años, vemos a Simón Rodríguez rondando el lago Titicaca, rodeado de sus hijos, con su esposa india, viviendo en la más desolada pobreza. En el centro

La tierra se apropia de lo que viene de fuera para crear una cultura original. Por eso, cuando el barroco occidental se convierte en un inerte juego de formas y la «escenografía occidental tendía a trasudar escayolada», en América «el señor barroco domina en su paisaje y regla otra solución.»[36]

El paisaje es para Lezama un espacio gnóstico,[37] genera un saber, constituye un conocimiento. La cultura que viene de fuera, al integrarse en ese paisaje, se somete a ese saber, pasa por ese conocimiento. Y el paisaje, al desnaturalizar la tradición, la hace americana. Recrea el pasado, lo poetiza.[38] El telurismo se impone como una especie de «cimarronaje cultural». El paisaje hace que la expresión sea americana.[39] La cultura entra de matute por las ventanas abiertas por el paisaje. He aquí su originalidad. Es en los espacios gnósticos, o en los paisajes gnósticos, donde surge la posibilidad de cultura: en el valle de México, en la Bahía de la Habana, en la Pampa, en la Cordillera de los Andes. El paisaje marca expresión americana: el mexicano a Sor Juana Inés de la Cruz, el andino al Inca Garcilaso, el de Minas Gerais al Eleijadinho y el del Altiplano a Kondori, divino escultor quechua que hizo joya de la piedra en la portada de San Lorenzo de Potosí... Pero no hay que confundirse, porque este espacio gnóstico no es pura geografía, sino geografía humanizada. Lezama dice en otro párrafo: «El *simpathos* de este espacio gnóstico se debe a su legítimo mundo ancestral, es un primitivo que conoce, que hereda pecados y maldiciones, que se injerta en las formas de un conocimiento que agoniza, teniendo que justificarse, paradojicamente, con un espíritu que comienza.»[40]

Trasciende su concepción de la cultura, dialéctica de la tradición y la naturaleza, lo exclusivamente barroco (aunque para el autor de *Paradiso*, éste sea el estilo por excelencia). Cada época tuvo su paisaje que condicionó la cultura, cada paisaje fue acompañado por una especial siembra de arborescencia propia. La civilización precolombina, «la rubia mazorca»; el barroco, el chocolate; el romanticismo, el ombú que camina por la noche...[41]

También participa de este «barroquismo» Picón Salas. De la mano manda de paseo al hispanismo jactancioso y al indigenismo paseísta: la síntesis de América es la conciliación mestiza. Pero este mestizaje es elitista e intelectual, por eso su emblema de identidad es el barroco. «La demasía barroca se hace identidad.»[42] Es muy distinto del mestizaje de Arguedas, que es sincretismo popular de supervivencia.

Las concepciones de Lezama parecen estar marcadas por Toynbee; su idea cultural del paisaje viene asimismo de la teoría del «reto-respuesta». La naturaleza plantea un reto al hombre, al cual éste responde con la cultura y la civilización. El mismo Lezama lo dice, cuando habla de «la lucha de la naturaleza y el hombre».[43]

Quien influyó más decisivamente en el mundo de las ideas latinoamericanas de la primera mitad del siglo fue, ya lo dijimos, Ortega y Gasset. Trasladó a la cultura hispana el pensamiento de Spengler y Toynbee. Muchos pensadores americanos encuentran el punto de partida a su reflexión en las doctrinas del «yo y mi circunstancia» y del «perspectivismo», del afirmar que el auténtico filosofar tiene su punto de partida en el *hic et nunc*, en la vivencia histórica. Es decir, del pensar desde un cierto punto de vista, que es el propio. Lo que no es ni más ni menos que la identidad histórica. Quienes así interpretan a Ortega parten estableciendo la diferencia entre el *ethnos* del hombre americano y el *ethnos* del hombre europeo. El *ethnos* americano estaría marcado por el mestizaje, y esto le daría una esencia ontológica propia.

De esta noción de *ethnos* americano surgen diversas declaraciones de identidad que confluyen, desde la perspectiva hispánica, en la afirmación del mestizaje. Es visto principalmente en el terreno del estilo. Pero el estilo, el barroco, o como se llame, tiende a escamotear el verdadero diálogo intercultural, basado en el consentimiento mutuo, escamotea el hecho de que ambas partes no sean aquiescentes y entra a sublimar en el arte, o en la forma, la dominación de una cultura sobre otra. Esta es la noción de mestizaje de la hispanidad. A través del estilo, forma europea enriquecida con el bastardaje, se reivindica la superioridad de la cultura occidental y se afirma el criollo frente al peninsular. Se asienta esta visión en la importancia de la fuerza vital del bastardaje para la renovación de la cultura occidental, pero sin interrogarse sobre la legitimidad universal de esa cultura. Así, José Moreno Villa define el arte mexicano por lo que llama *tequitqui* (amalgama, en náhuatl).[44] Amalgama de anacronismos, donde se confunden épocas diferentes: románico, gótico, renacentista y barroco. Ve la vigencia de estos anacronismos Moreno Villa como formas de mestizaje, de las cuales sólo el siglo XX tomará conciencia. Análoga interpretación propone Federico de Onís al definir el tiempo en América como pervivencia de formas del pasado en el presente. Sería esta forma anacrónica de sentir

de la historia americana, en el quincunce del espacio incaico, sigue ganando las más decisivas batallas por la imagen, las secretas pulsaciones de lo invisible hacia la imagen, tan ansiosa de conocimiento como de ser conocida.»

36. Lezama Lima, José, *La expresión americana*, 1969, p. 123.
37. Idem, ibídem, p. 120.
38. Cf. Collazos, Oscar, loc. cit. p. 134.
39. Lezama Lima, José, op. cit., p. 11.
40. Idem, ibídem, p. 121.
41. Idem, ibídem, p. 114.

42. Picón Salas, Mariano, op. cit., pp. 96 y 116.
43. Lezama Lima, José, op. cit., p. 112.
44. Moreno Villa, José, *Lo mexicano en las artes plásticas*, México, 1948.

el tiempo lo que caracteriza al hombre americano. Esta teoría permite explicar muchas cosas, incluso algunos de los estereotipos más adocenados.

En el Perú, estas concepciones determinaban incluso un modo de vida, una noción de «buen gusto», la de la oligarquía peruana: «señorial». Un gusto «austero», marcado por el pasado colonial-barroco. La crisis de esta mentalidad fue señalada por José María Arguedas, al ver cómo en los años cincuenta en el Cuzco, en Huancavalica y Cajamarca, las nuevas clases «modernas», burguesas, abandonan el «gesto señorial» (barroco) y buscan la idea de lo confortable:

> Como en el Cuzco, Huancavalica y Cajamarca, los más antiguos y castizos centros de la cultura colonial, la clase señorial ha perdido en forma impresionante la fe en los valores tradicionales de su cultura, y trata de combatirlos apresuradamente con los signos externos de la cultura industrial moderna. Consideran la arquitectura colonial como un signo de «atraso» y la miran con cierta vergüenza. En Huamanga han conseguido cubrir con cemento antiguos y bellos pilares de las residencias señoriales; han recubierto también, y en forma escandalosa, las fachadas de los templos con cemento burdamente empleado; han hecho quitar el bello empedrado de la plaza de armas para remplazarlo con asfalto; junto a algunos cuadros coloniales que aún existen en ciertos salones se exhiben oleografías consideradas de mejor tono y «modernas».[45]

Una posición original frente al indoamericanismo y frente a esta valoración de lo hispánico y lo occidental a través de lo mestizo, la representa Alejandro Lipschütz. En *Indoamericanismo y raza india* (1937), sostiene, en oposición a los partidarios del indigenismo de encomendero, que la noción de «raza india» no tiene sentido biológico, sólo puede entenderse como una noción social. «Raza india» es toda la gran masa popular indígena o mestizada que «en su mayoría permanece en un estado económico, físico y cultural lamentable, por no haber terminado todavía en Indoamérica el período de la encomienda». Para él Indoamérica no es ni un concepto geográfico ni étnico, sino un proyecto político: «Indoámerica es reivindicación económica y cultural de esas masas populares indígenas o mestizadas, hasta ahora desheredadas.»[46]

El indoamericanismo de Lipschütz está definido por dos tendencias que él llama sinérgicas; es decir, galvanizadoras de varios componentes en una sola función: una nacional y otra internacional. De estas tendencias surge la conciencia indo o hispanoamericana. La tendencia nacional es la cultura. Cultura es tradición, y cultura indoamericana, tradición creada

45. Arguedas, José María, «Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga» (1951), *Formación...*, p. 170.

46. Lipschütz, Alejandro, *Indoamericanismo y raza india*, 1937, p. 63. Cf. también de Lipschütz, *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*, Santiago de Chile, Austral, 1963.

por los mismos pueblos indoamericanos. Esta noción de cultura no vuelve la espalda a los componentes culturales ajenos, por el contrario, implica incorporarlos y, en primer lugar, el componente hispánico. Incorporarlos en un proceso de creación de una tradición cultural. Proceso que decidirá sobre el destino de los valores culturales precolombinos. El internacionalismo de su concepción es el mismo del hispanoamericanismo bolivariano, viene de la lengua común, de la semejanza en la estructura económica y social.[47]

Sin reivindicar el barroco en cuanto estilo de identidad, Lipschütz valoriza lo europeo en el mestizaje. No obstante su gran sensibilidad social, está dominado por la fe en la cultura occidental, propia de la época. En el proceso de creación de identidad, los valores culturales hispánicos le parecían valores seguros. Sobre los valores del componente indio —concluía—, ya se verá, siempre que no estén muertos.[48] Si su posición puede considerarse indoamericanista, porque ve en el indio una clase que debe liberarse por sí misma, es hispanoamericanista en el campo cultural, por el papel preponderante del componente hispánico.

En estas búsquedas de la identidad en el mestizaje cultural o artístico, el diálogo entre culturas no es un diálogo *inter pares*, lo mestizo se valora —sea indio o negro— en la medida que aporta un rasgo singular a la cultura occidental. Pero lo mestizo no crea, no define el gran estilo, el gran arte. La belleza es determinada por la estética de Occidente. Lo mestizo sólo aporta, singulariza, particulariza, es una variación dentro del gran tema o del gran espectáculo de una cultura y una historia universal. Se trata, como dice O'Gorman, «de esa actitud del novohispanismo de conceder un valor excepcional a todo cuanto, como hombre americano, le era propio y lo diferenciaba del español peninsular.»[49] Si Carpentier y Lezama Lima coinciden en sus premisas, difieren en sus conclusiones. Para Lezama el barroco americano invirtió el signo y, en vez de dejarse influir por el espíritu conservador de la Contrarreforma, le dio un impulso rebelde, el de la Contraconquista. Los descendientes de los conquistadores fueron impregnándose de su naturaleza y de su propio paisaje y, ya en el siglo XVIII, monjes, indios, maestros, capitanes y estancieros adquieren conciencia de su situación. De ahí surge el primer tipo americano, que domina su mundo y se siente diferente al europeo: «el señor barroco». El primero auténticamente instalado en lo nuestro.[50] Para Carpentier, en cambio, el barroco tiene una doble significación. El mestizaje agrega a lo español una dimensión mágica, supervivencia de lo indígena o lo negro. En *El reino*

47. Idem, ibídem, p. 67.

48. Idem, ibídem.

49. O'Gorman, Edmundo, «La doble interna contradicción de nuestra herencia colonial», *Diálogos*, México, 1981, v. 17, n.º 4, julio-agosto, p. 26.

50. Lezama Lima, José, op. cit., p. 56.

de este mundo y en el personaje de Makandal se manifiesta esta ambivalencia entre lo mágico y lo científico: Los españoles ven al rebelde quemarse en la hoguera; los negros lo ven partir transformado en insecto, burlando la visión «objetiva» de los hechos. En el fondo, ambos espectadores son un solo individuo. Jorge Carrión lo ve así refiriéndose al mexicano cuando dice que la contemplación de la naturaleza dilata a la vez su sentido mágico y aumenta su afán científico.[51] Pero el barroco es la identidad del «Amo». El «señor barroco» es el Amo en el *Concierto* y esto lo tiene claro el «negrito Filomeno», cuando se niega a volver a América; porque todavía no tiene nada allá y no se siente parte de esa cultura, prefiere quedarse en París donde lo llamarán *Monsieur Philomène*. Todavía no es la hora de su identidad nos dice Carpentier. ¿Lo será con la revolución?[52]

La crítica a Carpentier la inician los propios cubanos. Edmundo Desnoes, aun reconociendo el valor que significaba haber sacado del subdesarrollo el paisaje y la absurda historia del Nuevo Mundo, agrega: «Pero eso no me interesa, estoy cansado de ser antillano. Yo no tengo nada que ver con lo *real maravilloso*, no me interesa la selva ni los efectos de la revolución francesa.» Es un rechazo a la obra en bloque, porque las tres últimas frases aluden a textos capitales de Carpentier: *El reino de este mundo*, *Los pasos perdidos* y *El siglo de las luces*. César Leante, por su parte, se distancia de la idea de que la realidad americana es barroca: ha llevado a tolerar mucha confusión en el imperio del idioma. Para expresar a América no hay que remedarla con una selva de palabras. La prueba son Horacio Quiroga, Rulfo; sin hablar de Borges y Vargas Llosa, de prosas precisas.[53]

El indigenismo radical

En *Nuestros indios* (1904), Manuel González Prada reformula «el problema indígena». Lo precisa por oposición a la oligarquía y no como una búsqueda de integración en el proyecto de sociedad de ésta. El dolor indígena y la marginalidad, frutos del genocidio cultural de la conquista y del sistema de explotación, plantean la necesidad de una revolución. Primera gran diferencia con el «indigenismo de encomendero» es la lectura de la historia colonial. No representa el beneficio de la religión y la civilización, sino el dolor de la encomienda y los repartimientos. Por eso es necesaria una revolución, porque el indio no puede aceptar la continuidad de un genocidio. Sólo después de ella podremos hablar de integración. Este es el principio del indigenismo y, he aquí una segunda ruptura, esta vez con la concepción tradicional de la sociedad pluriclasista que venía desde Bolívar. No se trata de integrar al indio bajo el dominio paternal del criollo, ni de que su cultura sea un aporte al arte, se trata de cambiar al protagonista de la historia y al actor social. Puesto que el indio es la mayoría, él es la realidad básica de América y, por lo tanto, el continente debe reivindicar su presencia.

> Hay tal promiscuidad de sangres y colores, representa cada individuo tantas mezclas lícitas o ilícitas, que en presencia de muchísimos peruanos quedaríamos perplejos para determinar la dosis de negro y de amarillo que encierran en sus organismos: nadie merece el calificativo de blanco puro, aunque lleve azules los ojos y rubio el cabello.[54]

La diferencia es radical con los «indiófilos» —según los llama González Prada—, que invocaban la filantropía y la conmiseración para defender al indio. Tajante, incluso, con un verdadero precursor del indigenismo, Juan Bustamante, *Los indios del Perú* (1867), que hacía pasar la sensibilización al problema indígena por la compasión: «Al escribir la historia de las costumbres de los indios, no he podido menos de enjugar lágrimas de compasión, arrancadas de mis ojos al concebir sus padecimientos y el llanto de esos infelices seres a quienes considero iguales a mí»; o bien desemboca en la amenaza «cuando los indios se levanten».[55]

En ese discurso el indio es el otro: la alteridad. Distinta es la visión de González Prada: «El indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores»; por las armas y la violencia. Por eso el indigenismo es sinónimo de revolución.[56]

Se habla de inferioridad o de degradación del indio, «se les acusa de refractarios a la civilización»,[57] pero esto no es congénito, sino que es el producto del sistema colonial y de explotación. La solución al «problema» es económica y social, pasa por la educación y la reforma agraria, escuela

51. Carrión, Jorge, «Ciencia y magia del mexicano», *Cuadernos americanos*, México, 1947, n.º 2, p. 57.
52. Carpentier, Alejo, *Concierto barroco*, 1976, p. 79.
53. Desnoes, Edmundo, *Memorias del subdesarrollo* (La Habana, 1975), México, J. Mortiz, 1975, p. 68. Cf. Méndez Rodenas, Adriana, «Escritura, identidad, espejismo en *Memorias del subdesarrollo* de Edmundo Desnoes», *Identidad cultural de Iberoamérica y su literatura*, p. 339, y Leante, César, «La trampa del barroco», *El País*, 20 de octubre de 1986.

54. González Prada, Manuel, «Nuestros indios», en Tamayo Herrera, José, *El pensamiento indigenista*, Lima, 1981, p. 45.
55. Bustamante, Juan, «Los indios del Perú», en Tamayo Herrera, José, ibídem, p. 24 y ss.
56. González Prada, Manuel, loc. cit., p. 49.
57. Idem, ibídem, p. 43. González Prada se refiere a Gustave Le Bon, cuyas teorías piensa que representan la exageración de las doctrinas positivistas, en particular de Spencer, quien sostenía que las naciones hispanoamericanas habían pasado de forma vertiginosa de la niñez a la decrepitud en menos de un siglo, trayectoria recorrida por otros pueblos en tres, cuatro, cinco o seis mil años. González Prada cita *Psycologie du socialisme* (1898) en donde Le Bon anuncia que el destino final de esta mitad de América es retornar a la barbarie, «a menos que los Estados Unidos les presten el inmenso servicio de conquistarla...». El rechazo de esta concepción de barbarie convierte a nuestro autor en precursor de la generación llamada a cancelar el positivismo, en tanto proyecto «civilizador» de América.

y pan. González Prada desconfía igualmente del mito liberal de la «educación popular», que señoreaba en el siglo anterior. La educación sin altivez y rebeldía no es nada. Incluso puede mantener al hombre en la bajeza y la servidumbre.[58]

El problema del indio es el problema de la tierra. Debe restituírsele. La recuperación de la tierra le devolverá sus estructuras sociales y su prestigio: «Donde las haciendas de la costa suman cuatro o cinco mil fanegas, donde las estancias de la sierra miden treinta y hasta cincuenta leguas, la nación tiene que dividirse en señores y siervos.»[59] «La cuestión del indio más que pedagógica es económica, es social»,[60] concluye, dejando la frase para exergo a sus continuadores, Mariátegui y Arguedas.

Cuando escribía González Prada, el indio carecía de identificación precisa. La encontraba en lo que quedaba de la comunidad o en su condición de campesino. Todavía en 1935, señalaba Arguedas, los campesinos del interior del Perú no se reconocían en los símbolos nacionales, ignoraban el significado de la bandera o el himno.[61]

Frente a las ideas de González Prada, hay varias posiciones del indigenismo, que matizan y difieren. Difiere el indigenismo mexicano del peruano, en primer lugar; y, dentro de éste último, es preciso señalar a lo menos tres tendencias: el «andinismo» y el Grupo Resurgimiento, el APRA y Mariátegui. Hay también el indigenismo populista asociado al dictador peruano Leguía (1924-1930), y diferencias entre los llamados indigenismos del Cuzco, de Lima y de Puno. Pero éstas ya son sutilezas distintivas.

El indigenismo de la revolución mexicana

El indigenismo de la revolución mexicana no aparece precedido por un movimiento teórico, salvo que se considere tal las reflexiones de Justo Sierra, destinadas a mostrar que el único proyecto de sociedad viable para México era el de la formación de una sociedad mestiza.[62]

La revolución mexicana es indigenista fundamentalmente por ser campesina. Plantea el problema del indio por el simple hecho de centrar sus exigencias, en particular con Zapata en el sur, en la reforma agraria.[63] Es, como decía González Prada, un ejemplo claro de que el problema del indio es el problema de la tierra. Quienes han teorizado a posteriori llegan a la misma conclusión. Indio fue un término impuesto por los conquistadores, señalaba Aguirre Beltrán, nunca representó otra cosa que una realidad social, nunca fue una realidad étnica. Por eso, concluye, el propósito de la revolución es acabar con la condición de «indio». No hay indios, sino hombres explotados por otros hombres.[64] Aguirre Beltrán ya traía leído a Mariátegui.[65]

No hay proyecto político indigenista que anteceda a la revolución mexicana y que sea un proyecto para tomar el poder y crear una sociedad nueva. El pensamiento político está todavía bajo la influencia del positivismo, en el cual el indio era visto como una traba para el progreso, cuando no como factor de desorden. La teoría llega después, para dar imágen a la praxis y conceptualizar la historia. El hecho de que la revolución designe como protagonista al indio tendrá serias consecuencias ideológicas. Será necesario cambiar la imagen del indio, clisé que lo asociaba a la barbarie, y que acababa de ser actualizado por la ideología de la hispanidad, en ánimos de exaltarse en el Nuevo Mundo sobre las espaldas de los aborígenes. Esta necesidad conduce a una revisión del pasado: es preciso reescribir la historia. Rechazar la idea de que comenzaba con la llegada de los europeos, e iniciarla mucho antes, con las grandes civilizaciones precolombinas. Valorizar el pasado con el signo de una tradición propia y original. Negar la visión etnocéntrica, originada en Gobineau —*Essai sur l'inégalité des races humaines*—, de que «la historia surge solamente del contacto de las razas blancas». A esta tarea se volcarán, antes que los filósofos e historiadores, los artistas. Son ellos quienes inician la gran empresa de reescribir la historia.

Desde su fundación, el movimiento muralista se declara indigenista, uniendo este indigenismo a las ideas socialistas. Tal es la posición de Siqueiros y Diego Rivera. Los indios eran los humillados, los oprimidos, «los de abajo», de acuerdo a Mariano Azuela: el pueblo campesino y proletario, depositario de una cultura popular colectiva y antiindividualista, inscrita en las tradiciones precolombinas, con las cuales se identificaban los artistas. Al formarse en 1923 el Sindicato de Pintores, Escultores y Grabadores Revolucionarios de México, Siqueiros redacta un manifiesto firmado por todos ellos y en el cual se lee:

> No sólo el trabajo noble sino hasta la mínima expresión de la vida espiritual y física de nuestra raza brota de lo nativo (y particularmente de lo indio). Su admirable y extraordinariamente peculiar talento para crear belleza: el arte del pueblo mexicano es el más grande y de más sana expresión espiritual que hay en el mundo y su tradición nuestra posesión más grande. Es grande porque, siendo del pueblo, es colectiva, y eso es el porqué nuestra meta estética es socializar la expresión artística que tiende a borrar totalmente el individualismo, que es burgués.[66]

58. González Prada, Manuel, «Nuestros indios», en Tamayo Herrera, José, op. cit., p. 47.
59. Idem, ibídem.
60. Idem, ibídem, p. 48.
61. Citado por Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca...*, p. 321.
62. Sierra, Justo, *México. Su evolución social*, Barcelona, 1900.
63. Cf. Womack Jr., John, *Zapata y la revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1969.
64. Cf. Aguirre Beltrán et alii., *¿Ha fracasado el indigenismo?*, México, 1971.
65. Cf. infra.
66. *Historia general del arte moderno*, México, 1964, t. III (Raquel Tibol), pp. 147-148.

Las mismas ideas había manifestado Siqueiros algunos años antes al publicar, después de haber discutido en París con Rivera, su Manifiesto a los plásticos de América, donde se declara defensor de «un arte monumental y heroico, un arte humano, un arte público, con el ejemplo directo y vivo de nuestras grandes y extraordinarias culturas prehispánicas de América».[67]

Sintetizan estos manifiestos los principios del muralismo: le atribuyen una tarea pedagógica y política. Se dirige a las clases oprimidas: su mensaje debe incorporarse a la lucha de clases. La expresión «arte para el pueblo» es reiterada. Su indigenismo es consecuencia de la función, porque «indio» es sinónimo de clase explotada.

En segundo lugar, este arte debe inspirarse en los valores indígenas y en lo nativo. Este es el punto de partida del revisionismo. La historia comienza con una exaltación del arte precolombino, considerado como el más grande del mundo. ¿Movimiento de balanza para compensar el hecho de que hasta el siglo pasado el arte precolombino, como todo el extraeuropeo, no era ni siquiera considerado tal? Seguro. Es una respuesta de identidad. Si a veces se llega a un nacionalismo radical es por dos razones: por la exasperación producida por cuatro siglos de colonización y porque el nacionalismo nace, a la vez, de una concepción antimperialista.

Indaga sus raíces el nacionalismo mexicano en el mundo precolombino. Y, justamente, lo que aparece con mayor evidencia es la tradición artística. Está ahí. Su memoria la guardan los monumentos. Por ello, sin hacer arte indio, se hace arte indigenista, porque los artistas incorporan a las lecciones de la vanguardia occidental el legado estético precortesiano.

El indigenismo estilístico recupera los motivos antiguos: dioses, símbolos, grecas, etc., y los introduce en el contexto de la realidad mexicana contemporánea. A continuación, busca apropiarse de la gramática formal precolombina y combinarla con el vanguardismo. Abandona el espacio unitemporal, dominante en la pintura de Occidente hasta el cubismo, y vuelve al espacio diacrónico de la figuración azteca y maya, al espacio narrativo. Utiliza las figuras planas, y combina la perfilidad estricta de códices y frescos con el claroscuro. Rivera, en particular, emplea la perspectiva jerárquica, justamente para revalorizar la historia.[68]

Si es Diego Rivera quien mayormente se dedica a reescribir la historia, si es Siqueiros quien da más contenido social a la pintura —en él pronto el indígena se transforma en proletario y en militante—, [69] será Orozco quien, en mayor medida, va a plantear el problema de la definición conti-

67. Cf. en *Vida americana* de Barcelona, 1921.

68. Cf. las alegorías que en 1927 pintó Rivera para la Escuela Nacional de Agricultura de Chapingo, en que se jerarquiza la dimensión de las figuras, no en relación a su mayor o menor lejanía del espectador, sino de acuerdo al sentido de la alegoría.

69. El mejor ejemplo es «Por una seguridad completa y para todos los mexicanos» que se encuentra en el Auditorio del Instituto Mexicano de Seguridad Social.

nental. Si en las pinturas para la New School of Social Research de Nueva York (1930-1931), muestra los hombres símbolo de los pueblos oprimidos y de las luchas de liberación; Gandhi, Lenin y Carrillo Puerto; en los frescos del Darmouth College, desenmascara el espíritu sajón, su modo de vida gregario, su tecnolatría..., contraponiéndolo al sentido individualista de Latinoamérica. Rodeada de enemigos y de poderes extranjeros, del poder del dinero, ella se yergue, el pecho cruzado de cananas y el rifle en la mano. Revolución mexicana y latinoamericana. Detrás se ve el fracaso de la ciencia positiva y de los falaces profetas de la civilización. Orozco lleva, por primera vez en el siglo XX, la idea de América a la pintura como cuestión de ipsidad. Antes existía la alegoría de América, tema del barroco, pero era una imagen de alteridad. Anuncia la América mestiza, en el gran fresco de Cortés y la Malinche, realizado en 1922 para la Escuela Preparatoria.

Justino Fernández, en un libro sobre Orozco, desarrolla algunas de estas ideas. La del sentido continental, afirmando que para él lo mexicano es siempre expresión de lo americano: México comparte con el continente una esperanza de liberación.[70] La idea de Orozco es siempre la misma: un proyecto de liberación. Como esa liberación pasa por el indio, es también una identidad: la de América indígena.

De hecho la revolución mexicana dio como solución al problema indígena la reforma agraria. La ideología vino más tarde a legitimar la praxis revolucionaria. Se precisó, cual un políptico, en varias tablas. Primero, formulando un proyecto de sociedad mestiza, partiendo de la afirmación de que todos los mexicanos eran mestizos. Segundo, definiendo el indigenismo como un proyecto anticolonial. Tercero, reaccionando contra el academicismo, el europeísmo y al arte cortado de las masas. Cuarto, operan-

70. Fernández, Justino, *José Clemente Orozco. Forma e Idea*, Mexico, Porrúa, 1942. Es curiosa la interpretación que Fernández hace del tema de la identidad en Orozco; lo interpreta desde la lectura que la hispanidad hacía de América. Comienza por llamar la figura del Darmouth College Hispanoamérica y no Latinoamérica, como hacen otros (Cf. la misma reproducción en Tibol, op. cit.), y luego dice que Orozco ha pintado al indio como signo de la «barbarie», cuyo único sino era ser redimido por la cultura cristiana. Orozco desprecia las «masas» en el sentido de Ortega —afirma—, y los actuales mexicanos no tienen nada que ver con «las culturas muertas del primitivo indio del continente». «En cambio, del hecho histórico de la conquista toma los valores perennes que aportó y que aún son vigentes en nuestro existir; porque nacimos ligados a la cultura de la cruz.» Es difícil sostener este aserto, en particular en el caso de Orozco, uno de cuyos cuadros más impresionantes es Cristo destruyendo la cruz. La interpretación de cómo Orozco se plantea el problema de la identidad, es aún más discutible, si se piensa que el artista había firmado el Manifiesto del Sindicato de Pintores... «Es decir, que el pasado sirve a Orozco para redefinirse así: "yo no tengo nada que ver con las culturas indígenas muertas ya; yo tengo unos valores culturales propios que me identifican con la cultura europea, pero esos valores tengo que realizarlos aquí en América"» (p. 136). Orozco no se identifica con las culturas indígenas muertas —es cierto—, pero mucho menos podemos verlo ligándose a la cultura europea a través de la conquista. Ahí está la obra del artista para probar lo contrario. Por lo demás, en su idea de que sus grandes valores Europa tiene que realizarlos en América, afloran los temas del «telurismo» dominantes en la época. Es curioso observar en este libro cómo la ideología de la hispanidad recupera a uno de los fundadores del indigenismo plástico.

do la ruptura con el pasado que se realiza en la historia, ruptura con el arte español, con el arte religioso, y con el arte francés, último colonizador antes de la revolución. Cuando en la época de Porfirio Díaz todo era «afrancesado», apareció José Guadalupe Posada, grabador incomparable, anunciando en imágenes la venida de la revolución.

La revolución suprimió «el problema indígena», porque lo transformó en realidad nacional, lo hizo componente fundamental de la nación. El mexicano se reconoce en el componente indio. La realidad nacional fue asumida en el mestizaje. Se afirmó indigenista más que indígena, e hizo del indigenismo estética y pasado: pintando, escribiendo y haciendo historia desde los mitos precortesianos. En cambio, en otros países, la afirmación del indigenismo no suprimió «el problema indio», porque no logró integrarlo en la realidad nacional, y los proyectos no salieron del campo de las meras propuestas. La mayoría de los otros indigenismos del continente (por igual tradicionalistas que socialistas) sólo trataban de incluir al indio en el proyecto de sociedad occidental, y terminaron en el folclore, la antropología o la militancia, pero no en el «nuevo indio» que pedía el Grupo Resurgimiento en el Perú...

Si la revolución mexicana fue india, lo fue sólo al comienzo, después se hizo indigenista, porque lo propio del mestizo es el indigenismo. Quienquiera que piense el indigenismo con metodologías occidentales, incluso el indio, está mestizando la reflexión y dando al indio la identidad del otro. Lo está pensando, como dice Villoro,[71] en un ser-para-el-otro y no en un ser-para-sí. Lo grave es que, como no hay otra metodología, no podemos evitar esta zancadilla teórica.

Tampoco tratan de evitarla los tratadistas del indigenismo mexicano. Vanconcelos, retomando la vieja distinción entre sajonismo y latinidad, atribuía a esta última la misión de crear una nueva raza: la raza cósmica, síntesis de todas las otras, raza definitiva e integral. La misión de Iberoamérica era la de dar forja al mestizaje. Significaría asimismo el triunfo del cristianismo, pues representaba el triunfo del amor y la fraternidad.

> Su predestinación obedece al designio de construir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos para reemplazar las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes.[72]

El indigenismo en México terminó trasegado en filosofía. En una reflexión de la identidad mexicana, donde el no-indio trata de captar el componente indio de la realidad nacional. El indigenismo filosófico devino ima-

71. Villoro, Luis, «Raíz del indigenismo en México», *Cuadernos Americanos*, México, 1952, v. XI, t. I, enero-febrero, p. 43.

72. Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, México, Austral, 1976 p. 27.

gen del otro y recuperación por la imagen, puesto que el solo hecho de mirar al indio sitúa al observador en la alteridad. Desde que se es observador se deja de ser indio, porque se es pura exterioridad.[73]

Creen los indigenistas que la especificidad y originalidad de América la da el componente indígena. El problema es situar este componente en la reflexión identitaria y cultural. No es lo mismo si reflexiona un criollo, un mestizo o un indio. En este último caso se produce un verdadero desgarramiento de la personalidad. Una situación de identidad esquizoide: se es indígena y alteridad, observador y observado. Lo indio es, además, el exotismo de sí mismo, la mesmedad exótica, porque a la vez que da originalidad a la personalidad americana, ésta se le escapa como un mundo alígeno.

Dio, en ese sentido, la revolución mexicana un gran paso; pero se detuvo a mitad de camino: se le arrancó el caballo, como dicen los propios mexicanos, o se le quedó atrás el indio. Sigue siendo explotado como campesino u obrero. Cuando encuentra una identidad de clase, quien se plantea el problema de la identidad es el mestizo en que se ha convertido.

A partir de este indigenismo de mestizo, se ha interpretado la mexicanidad. En *Crónicas de la conquista*, dice Yáñez que el drama del mestizaje es la dificultad de encontrar su espíritu.[74] Encontrarlo entre dos personalidades, entre Cuauhtémoc y Hernán Cortés, cual define esta disyuntiva indecisa Héctor Pérez Martínez.[75]

Renuncia esta reflexión a comprender al indio: permanece un principio misterioso. Desde que se intenta captarlo se le hace depender de la instancia que lo revela y se le reduce a puro ser externo. Pero la dimensión de «fuerza misteriosa» es irreductible al ser externo del indio y no puede conceptualizarse. De ella sólo puede sentirse la fascinación. Si el principio del indigenismo es el mestizo, el indio sigue siendo ser-para-el-otro y no para sí mismo.[76]

Aun cuando la revolución mexicana sea indigenista y americana, difícilmente la podemos considerar indoamericanista. La caracteriza sobre todo la reivindicación nacional y popular. El indigenismo busca los fundamentos nacionales antes de la llegada de los españoles, en el pasado indígena. El internacionalismo —que vemos en la pintura—, más que internacionalismo indígena lo es de clase, tal lo entiende Siqueiros. La idea continental de la revolución viene más del hecho de presentarse como ejemplo a los otros países, que de una idea de unidad indoamericana.

73. Villoro, Luis, art. cit. p. 38.

74. Cf. Yáñez, *Crónicas de la conquista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 6.

75. Pérez Martínez, Héctor, *Cuauhtémoc, vida y muerte de una cultura*, México, Espasa, 1948, p. 219.

76. Villoro, Luis, art. cit., pp. 39-43. En este ensayo y en un libro anterior, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Colegio de México, 1950, Villoro trata con gran profundidad este tema.

En el Perú, en cambio, el indoamericanismo nace asociado a la nostalgia del Imperio Inca. Desde el principio se define, más que peruano, como andinismo o indoamericanismo. El andinismo, el indoamericanismo del APRA, el socialismo indigenista de Mariátegui e incluso las revueltas indígenas de los años veinte, tienen en común lo que podríamos llamar utopía andina. Por una parte, responde a un movimiento mundial de los pueblos marginalizados; por otra, a realidades concretas: la renovación ideológica experimentada después de la Primera Guerra Mundial, con la revolución bolchevique y el resquebrajamiento del poder de las oligarquías tradicionales. En la famosa polémica sobre el indigenismo entre Sánchez y Mariátegui hay a lo menos un convencimiento común (más matizado en Mariátegui): que el Perú debe distanciarse de Europa y mirar hacia el interior, arrebatarle el término tradición a los conservadores y darle un nuevo contenido; por ello la nueva política debía apoyarse en la realidad indígena.

El indigenismo peruano

La cuestión del indigenismo en el Perú se levanta entre los años 1926/1927. En torno a la polémica entre Luis Alberto Sánchez y José Carlos Mariátegui, se perfilan las diversas posiciones.

Iníciase la reflexión, en parte, como reacción al hispanismo-criollo-virreinal, que Luis Alberto Sánchez llamaba «perricholismo».[77] Brota en la misma generación del novecientos, con la reivindicación de la condición indígena que hace el arqueólogo Julio C. Tello frente a la generación «hispanizante». Tello no fue un ideólogo, pero su obra de arqueólogo reconoció el valor de la cultura prehispánica. Descubrió y asombró al mundo con la perfección y simbologías de los tejidos paracas. Tello, a diferencia de Porras, recibió regocijado la edición de la *Nueva Crónica del Buen Gobierno,* pero, como todos los hombres de su generación, perdió de vista al indio vivo.[78] Más directamente aparece la reflexión como respuesta a un texto provocador de López Albújar: *Sobre la psicología del indio.* Escrito ambiguo, del cual es difícil precisar si debe entenderse en primera o en segunda lectura.[79] Quien entonces subió a la palestra, en defensa de un populismo indigenista, fue el ideólogo de Leguía, José Angel Escalante. Escalante oponía los costeños a los serranos, el cholo al indio, y responsabiliza

77. El término, según Luis Alberto Sánchez, habría sido acuñado, en los años 1926-1927, en la revista *Perricholi.* Cf. «La polémica sobre el indigenismo», 1976, p. 10, e «Ismos contra ismos», ibídem, pp. 97-100.

78. Cf. Arguedas, José María, op. cit., p. 190.

79. Cf. López Albújar, «Sobre la psicología del indio», *Amauta,* Lima, 1926, n.° 4, diciembre. Reproducido en *Polémica...,* p. 15 y ss. Mariátegui decía que lo que reproducía López Albújar no era su punto de vista, sino la visión que el blanco, el misti, tenía del indio. Cf. «Intermezzo polémico», op. cit., p. 75.

a los primeros de dar una imagen negativa de éste. El, en tanto serrano, consideraba al indio base de la unidad nacional: no alguien que debía ser absorbido, como proponían aquellos que no querían regenerarlo, sino absorbiendo él a los otros, al cholo en particular. Escalante marcaba la diferencia entre su posición y las ajenas, precisando que el ideal del indio era la propiedad privada y por eso era irrecuperable para el marxismo: dejaba intacto el latifundio y el gamonalismo. El deseo de desviar el indigenismo de posiciones revolucionarias se manifiesta en muchos autores de la época. Manuel M. González —«Una polémica interesante»—, de acuerdo con la idea de que el indio es la base de la nacionalidad, razonaba que en la actual democracia —la de Leguía— bastaría con mejorar la situación desigual en que se vivía, y «el gamonalismo y el latifundismo desaparecían solos, sin necesidad de violencias ni criterios de un radicalismo más o menos candente; sin necesidad de importar ideologías».[80]

Algo que todos rechazan es la imagen d'Epinal del indio, reflejada en el artículo de López Albújar. Rechazan la idea de «degeneración», «que vive idiotizado por la coca», «embrutecido por el alcohol», «que es ladrón, rencoroso, falso y vengativo», «traidor y cobarde», «supersticioso y hechicero» e «inapto para la civilización».

La mayor calumnia les parecía «que el indio era inapto para la civilización». Precisamente de su refutación nace el indigenismo peruano. ¿Cómo explicar, si así fuera, la civilización inca? Se inicia la reivindicación del incario y, a través de ella, llegamos a la segunda afirmación básica, propia del vitalismo romántico: el indio encerraba en su espíritu los gérmenes de una enorme vitalidad.[81]

El Andinismo

Frente a las tesis catastrofistas, que acusaban del fracaso del progreso al indio o al mestizo, aparecen, durante la Primera Guerra Mundial, corrientes que buscan lo nacional; en particular en el arte. En el Perú, en una primera fase, se descubre este espíritu en *Las tradiciones peruanas* de Ricardo Palma. El propio Mariátegui habla en sus escritos iniciales de un arte basado en «la vida criolla, escenas aborígenes y recuerdos incaicos».[82] En 1916, Abraham Valdelomar funda con un grupo de escritores la revista *Colónida,* donde, en el número 20, Federico More (1889-1954) sostiene que para hacer verdadera literatura peruana debía escudriñarse en la tradición del alma incaica: «Oír de boca del pueblo.»

80. González, Manuel M., «Una polémica interesante», op. cit., 108.

81. Sánchez, Luis Alberto, «Batiburrillo indigenista», *Mundial,* Lima, 1927, n.° 349, 18 de febrero. Cf. op. cit., p. 72.

82. Mariátegui, José Carlos, «Al margen del arte», *La Prensa,* Lima, 1914, 1 de enero, p. 11.

En 1943, en *Renuevo de peruanidad*, Hildebrando Castro Pozo se planteaba la pregunta: ¿Quién es el indio? Interrogándose a continuación sobre si podía ser considerado un factor eficiente de renovación en una revolución social. Su respuesta era categórica. El indio era el factor más importante en toda la organización económica del Perú. Sólo el indio y los mestizos podían restaurar sus propios ideales, y esta reivindicación no sería producto de la educación según querían los blancos, sino que sería violenta y repentina. Nada, pues, más alejado del hispanismo tradicional.[83]

La misma posición había defendido Luis Valcárcel algunos años antes, cuando, en un artículo de la revista *Amauta* de 1927, aseguraba: «El problema indígena lo resolverá el indio.»[84] Reiterando en su libro más conocido, *Tempestad en los Andes*, que el Perú esencial siempre fue indio. El Perú era el *inkario*,[85] y sólo el indio podía regenerar el Perú. Y, más que el Perú, el mundo andino, pues Valcárcel creía en un movimiento panandinista, que él llamaba «andinista» y comprendía la masa de diez millones de indios del Perú, Bolivia y Argentina. Este pueblo indio iba a regenerar el Imperio Inca. Profeta de este movimiento, pensaba Valcárcel, sería una vanguardia cultural: la escuela cuzqueña.[86]

Valcárcel se erige en el principal representante del indigenismo cuzqueño. Su «andinismo» será la filosofía del Grupo Resurgimiento, formado a fines de 1926, que lanza la cruzada por el indio.[87]

Este grupo es de extraordinaria importancia, porque cambia los términos del debate sobre «el problema indio». No se trata de regenerar al indio, sino de regenerar al Perú, al mundo andino. La noción de regenerar al indio hacía de esto una tarea de blancos, la de regenerar al Perú, una tarea de indios. Sólo el indio podía reconstituir el *inkario*.

Valcárcel alcanzaba el misticismo cuando afirmaba que el movimiento andinista se integraría en una concepción de América india, donde los cuzqueños serían una especie de «pueblo escogido» y la única élite capaz de dirigir el movimiento andinista. El Cuzco representaba la cultura madre, la heredera de los incas milenarios.[88] Sólo al Cuzco le estaba reservado redimir al indio.[89] Esta élite debía venir del Cuzco, porque únicamente podría estar integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio. Sin embargo, no hay en Valcárcel un rechazo a la europeización, porque la élite debe incautarse de las técnicas europeas para resistir la europeización y defender la indianidad.[90]

En todo caso el «andinismo» era una definición vaga. Más un proyecto que una realidad, un proyecto impreciso, pues partía de un protagonista todavía no existente: «el indio nuevo».[91] Era sobre todo una esperanza: «Esperanza transmitida por la raza y sugerida por los Andes, eso es el andinismo.»[92]

Desconfía el andinismo del blanco, que ha sustituido la clase dominante de los incas, desconfía del mestizo, que holgaba mientras el indio trabaja, y de Lima, hispanófila y extranjerizante.[93] La sierra es la nacionalidad de un ser formado por el maridaje de la naturaleza y la cultura.[94] De ahí su andinismo, expresión de un «lenguaje telúrico»: vuelta a la tierra y a la fuerza primitiva.[95] La cultura bajará otra vez de los Andes.[96]

Contemporáneo de Valcárcel en las concepciones telúricas fue el boliviano Franz Tamayo (1879-1956). Compartía con Ricardo Rojas la convicción profunda de que la fuerza de la tierra crea un «genius loci». Fue uno de los primeros en reaccionar contra el discurso mórbido de Arguedas y contra las doctrinas de la hispanidad. A Arguedas responde que la vida de la ciudad era la decadente, corruptora, no así la vida del campo, típica del indígena. Tamayo vincula su indigenismo con la tierra, es un lazo físico y espiritual, de ahí su telurismo definitorio de su americanismo. También neomundista, porque considera lo telúrico una fuerza, una influencia formadora de todo lo americano contemporáneo.[97] A Ramiro de Maeztu lo enfrenta en un artículo titulado: «Cartas de americanos para americanos»,[98] y lo critica, porque el mito de la «raza» es exclusivamente panhispano y no toma en cuenta la singularidad del Nuevo Mundo.[99]

Guillermo Francovich (1901) es un continuador. En su dialogado ensayo *Pachamama* vuelve al problema de la autonomía cultural de la América española. Piensa que la acción catalizadora de la cultura europea hará brotar una gran civilización en el Nuevo Mundo. Inspirándose en Waldo Frank, los dialogantes discuten el telurismo y lo llaman «geofilosofía». En definitiva, parecen estar de acuerdo con los juicios de Frank, que lla-

83. Castro Pozo, Hildebrando, *Renuevo de peruanidad*, Lima, 1934, pp. 21-27.
84. Valcárcel, Luis, «El problema indígena», *Polémica...*, p. 22 y ss.
85. Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes*, Lima, *Polémica...*, 1927, 1977, pp. 111-124.
86. Idem, «El problema indígena», *Amauta*, p. 30.
87. Cf. «Estatutos del Grupo Resurgimiento», *Polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976, p. 55.
88. Valcárcel, Luis, «Andinismo e indigenismo» en Tamayo Herrera, José, op. cit., p. 105.
89. Idem, ibídem, p. 106.

90. Idem, «El problema indígena», *Polémica...*, p. 28.
91. Mariátegui, José Carlos, «La nueva cruzada proindígena», *Polémica...*, p. 55.
92. Frisancho Macedo, José, «Ideario andino» en Tamayo Herrera, José, op. cit., p. 165.
93. Valcárcel, Luis, «Andinismo e indigenismo» en Tamayo Herrera, José, op. cit., pp. 99-111.
94. Idem, ibídem.
95. Idem, ibídem, pp. 99-100.
96. Valcárcel, Luis, «La nueva conciencia» de *Tempestad en los Andes* en Tamayo Herrera, José, op. cit., p. 116.
97. Cf. Tamayo, Franz, *La creación de la pedagogía nacional*, La Paz. 1910, pp. 207 y ss.
98. Idem, «Cartas de americanos para americanos», *Repertorio americano*, 1926, v. XIII, pp. 177-180.
99. Idem, *La creación de la pedagogía nacional*, pássim.

maba a los andinos «hijos de las piedras», o de Keyserling, que veía en el nativo un ser «mineraloide»,[100] pues concluían afirmando un «subconsciente cósmico», ascendencia común del hombre andino, la «Pachamama», la madre tierra.

De la progenie del andinismo es el telurismo andino, que va a tener una enorme incidencia en el pensamiento y en la creación de aquellos años. Se afirma en pintura, sobre todo en la obra de Sabogal y Julia Codecidos. En literatura informa a Vallejos y los poetas del sur: la Mistral, Neruda... El andinismo se asocia al telurismo porque considera los Andes el medio natural donde ha de surgir la Nueva América: «La sierra es la retorta maravillosa de esa química espiritual del proceso de América nueva.»[101] José Uriel García (1884), en *Proceso del neoindianismo,* piensa que el «monstruo» (la cordillera) ha andinizado todos los componentes de la historia, formando otro espíritu vernáculo, un nuevo mundo andino, un folclore heredero de la indianidad antigua, punto de partida de ese mundo cambiado y de los hombres inscritos en él.[102] Según Uriel García lo telúrico es la fuerza mística que ejerce la tierra sobre quienes la habitan. El *apu* sería el elemento unificador del espíritu indígena. El *apu,* una antigua idea, era una especie de espíritu local, capaz de cobrar características físicas: se hacía río, monte, animal... Para Uriel García las cuestiones indígenas no podían resolverse con un indigenismo de «anticuario», eran un problema por resolver, no se podía volver a instituciones superadas. Trata de escapar a la visión «paseísta» del indigenismo, pero sin explicar cómo. Su afirmación de que hay que educar, elevar económicamente al indio aprovechando esa «enorme reserva de energía, que representa el vigor de lo primitivo», y hacerla fluir por nuevos canales, no deja de ser extremadamente vaga. Su telurismo, al desembocar en la modernidad, se transforma en crítica al andinismo, pero ambigua e imprecisa. Más claros serán Mariátegui y Luis Alberto Sánchez.[103]

Tanto el uno como el otro critican las posiciones de Valcárcel; respectivamente, en un prólogo y un colofón a *Tempestad en los Andes,* Mariátegui nota la fe de Valcárcel en la convicción spengleriana de que el Occidente se encontraba en decadencia, y su rechazo de la historia. Lo primero no le parece tan evidente, y, en cuanto a lo segundo, por débil que sea la realidad formada durante cuatro siglos por los aluviones de Occidente, su historia no puede ser olvidada. Como buen marxista, considera la historia, universal, y está convencido de que el mito forjador del indio nuevo

100. Francovich, Guillermo, *Pachamama: diálogo sobre el porvenir de la cultura en Bolivia,* Asunción, s. f. (1952), pp. 31-54.

101. Uriel García, José «Proceso al neo indianismo» en Tamayo Herrera, José, op. cit., p. 143.

102. Idem, ibídem.

103. Idem, *El nuevo indio. Ensayo indianista sobre la sierra sub-peruana,* Cuzco, 1937, p. 10 y ss.

será el socialismo. Pero ese mito, esperanza revolucionaria de los pueblos, es el mismo para todas las razas dominadas: hindúes, chinos, etc. La reivindicación indígena carecerá de concreción histórica mientras se mantenga en el plano puramente filosófico y cultural. Para convertirse en realidad debe transformarse en proyecto económico y político. La obra de Valcárcel le parece la de un creyente. No da soluciones para la revolución indígena, pero enuncia sus mitos. Y sabido es el valor movilizador del mito en los movimientos populares, y la admiración que Mariátegui sentía por Georges Sorel en este punto.[104]

Luis Alberto Sánchez lo criticaba desde una visión de «pacto social», característica del APRA. Frente al indigenismo, él proclamaba el «totalismo» y la sociedad mestiza y, criticando sus fuentes —Vasconcelos y Ricardo Rojas—, hacía desembocar su totalismo de frente de clases en un proyecto de sociedad mestiza.[105]

El indoamericanismo del APRA

Es probable que haya sido Haya de la Torre quien, desde su refugio del «Incahuasi», acuñara el concepto de Indoamérica.

Haya, en todo caso, pretendía transformar el problema de la identidad en acción política, en lucha por la unidad continental. Esa era su visión de Indoamérica. Al interior de ésta evoluciona su proyecto de sociedad, a grandes zancadas, de un internacionalismo de la raza oprimida a un nacionalismo de pacto de clases.

Su proyecto político se concretará en la fundación del APRA en 1924, partido que toma el poder sólo en la década de los ochenta, después de variadas hesitaciones ideológicas. Muchos son los artistas e intelectuales que se reúnen en torno al partido. Al lado de Haya hay que mencionar al menos a dos ideólogos importantes, Luis Alberto Sánchez y Antenor Orrego.

Luis Alberto Sánchez constata el fracaso de las ideas panlatinistas y de la influencia francesa:

104. Mariátegui, José Carlos, «Prólogo a Tempestad en los Andes», *Polémica...,* p. 140.

105. Sánchez, Luis Alberto, «Colofón a Tempestad en los Andes», *Polémica...,* p. 140 y ss. También en Bolivia las concepciones indigenistas van a encontrar una formulación filosófica en el «telurismo». Filosofías que Guillermo Francovich ha llamado de la «mística de la tierra». La tesis fundamental es que el paisaje modela al hombre y que la cultura no es sino la expresión de lo telúrico. A través de lo telúrico se pretende explicar el temperamento del hombre andino. Los filósofos del telurismo, Franz Tamayo, Roberto Prudencio, Humberto Plaza, Fernando Díez de Medina y el propio Francovich, piensan que el fundamento telúrico forma parte del subconsciente del hombre. Es un «subconsciente cósmico» que da sentido a las cosas, a la creación, y es la base de la identidad cultural. En la Pachamama o en el Kollasuyo, identidades telúricas, se reencuentra la cultura indígena con la modernidad. Ambas condicionadas por el subconsciente cósmico. Cf. Francovich, Guillermo, *La filosofía en Bolivia,* pp. 227-236.

«La influencia francesa sólo se conserva en ciertos elementos de la aristocracia colonial.» El propio Charles Lalo, en su «L'Art et la vie sociales», explica las razones del cambio de modelos. Hoy las juventudes de América latina siguen más de cerca la evolución alemana, rusa y yanqui que la francesa. España ha recuperado, desde la república, su señorío. La conciencia de la necesidad de hallar la propia personalidad ha trascendido en todos los campos. El movimiento político-social del aprismo en el Perú comporta, no sólo una teoría económica y un frente político, sino un programa cultural y una obra, ya en marcha, hacia el robustecimiento de los propios valores sociales, económicos y culturales peculiares de Indoamérica. Por eso trasciende de lo estrechamente nacional para fundar un «nacionalismo continental».[106]

El aprismo aparece así como un programa de identidad.

Análoga concepción continental se encuentra en Antenor Orrego. Muy próximo a Francovich, retoma la imagen telúrica de la Pachamama. Su noción de «pueblo-continente» es retomada por Haya y causa gran impacto en el joven socialista que entonces era Salvador Allende.[107] Orrego se inspiraba en Ortega, en su ensayo «Hegel y América», y en Waldo Frank. Al traducir la circunstancia orteguiana en telurismo, Orrego se aproxima a Frankovich, a su filosofía de la Pachamama. En el pasado, razona, las razas se han fundido en el crisol de la tierra, en el futuro deben integrarse y reconstituirse. Ahí es donde aparece el papel del APRA: debe ser unificador. Cada elemento traerá su valor. El indio aportará su sensibilidad telúrica, el europeo su habilidad técnica y política, el negro su capacidad estética y su erotismo. Haya de la Torre retoma en *Espacio-tiempo-histórico* (1948), la idea de pueblo-continente, desarrollándolo aún más sobre el cañamazo de las ideas de Ortega. *El tema de nuestro tiempo* (1913), parece haber sido uno de los libros que mayor impresión le causaron.

Ya en el Plan de Acción Inmediata adelanta la idea continental y llega incluso a propiciar «la ciudadanía continental latinoameriana».[108] Dedica capítulo especial a «la redención del indio». Y resulta ilustrativo. Porque, a pesar de ver en el indio el núcleo duro de la identidad, la médula de la vida colectiva —y por eso nombra el continente Indoamérica—, pese a que su retórica echa mano de tópicos y símbolos del pasado andino: el cóndor de Chavín será el símbolo del partido; la supuesta bandera del Tahuantisuyo, hecha con los colores del arco iris, flameará en sus manifestaciones; en la clandestinidad toma el nombre de guerra de Pachacutec y su refugio es el Incahuasi,[109] pese a ello, el indio no es el protagonista del

106. Sánchez, Luis Alberto, *América latina*, p. 83, nota 1.

107. Cf. infra. Precisamente Antenor Orrego publicó en Santiago de Chile, en 1939, *El Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de América latina.*

108. Haya de la Torre, Víctor Raúl, *Política aprista*, Lima, 1967, p. 12.

109. Citado en Bourricaud, François, *Poder y sociedad en el Perú contemporáneo*, Buenos Aires, Sur, 1967, p. 148 y ss.

programa del APRA, ni quien tiene o debe tener la iniciativa de la historia. Nuevamente es una comparsa en un programa que pretende «redimirlo», respetando sus peculiaridades. Los símbolos son manipulados para crear un mesianismo que movilice a los indios en favor del programa de Haya; es decir, en favor de la creación de una burguesía.

Es preciso leer a Haya con un peine histórico. Sus ideas evolucionan desde los años veinte hasta fines de los setenta. Interesa en particular la década de los treinta. Una serie de textos nos permite comprender su noción de indoamericanismo.

Haya tiene en esos años una preocupación continental y antimperialista. Su indoamericanismo no es racial, ni implica una posición de clase. Por el contrario, está fundado sobre un pacto social, donde la dominante es la clase media, o clase intelectual e industrial. Las otras carecen de capacidad para desempeñar un papel histórico: el proletariado, porque a causa del atraso industrial del Perú, es sólo un obreraje incipiente, en formación, y no puede gobernar aún (este será uno de los puntos de diferencia entre el APRA y el socialismo); las masas campesinas, porque, debido a las formas feudales de explotación, carecen de cultura general o técnica.[110]

Dentro de este esquema de pacto social se inscribe la concepción antimperialista del APRA. Haya es antimperialista en la media en que el capital extranjero liquida a esa clase media, le impide tener el papel dirigente y la empuja a la proletarización.[111]

Más que una reivindicación del indio, el APRA postula una política de protección. En ningún caso propone convertirlo en protagonista del proyecto social. El papel protagónico lo reserva a la clase media, nacida de la industrialización. La proposición del aprismo es la formación de esta burguesía a escala continental. Y he aquí la razón de su americanismo: sólo la unión de los pueblos de América puede resistir al imperialismo. «Hay dos Américas: Una es fuerte y poderosa y expansiva... Otra es débil.»[112] La consecuencia es la opresión del más fuerte sobre el más débil: «Esto es lo que los apristas definimos como imperialismo.»[113] El indoamericanismo viene del antimperialismo del APRA y del hecho de no creer que en cada país aislado se pueda cumplir una evolución o una revolución social. Sin embargo, Haya no deja de reconocer el contenido de progreso del imperialismo. Este aspecto piensa aprovecharlo. Por eso llama a su antimperialismo, constructivo. Hay que reconocer los beneficios del capital extranjero y negociar con él; pero para tratar es preciso una fuerza de resistencia, y ésta sólo puede ser la unión política y económica de los pueblos latino— o indoamericanos..., en un frente único de clases.[114]

110. Haya de la Torre, Víctor Raúl, op. cit., p. 136.

111. Idem, ibídem.

112. Idem, ibídem, p. 40.

113. Idem, ibídem, p. 41.

114. Idem, ibídem, pp. 122-123.

El APRA llama a su proyecto político la democracia funcional.

La democracia funcional es una concepción jerarquizada de la sociedad, casi podríamos decir censitaria, porque implica que los derechos políticos correspondan o estén en relación con la contribución económica y la naturaleza del trabajo.[115]

Para el aprismo la noción de Indoamérica abarca todos los pueblos mestizos ~~desde el Río Grande en México hasta Tierra del Fuego~~. En un artículo, «Principios fundamentales del aprismo», Jesús Véliz Lizárraga, definía la noción de Indoamérica:

> A este perímetro geopolítico —cuya base étnica es el indio, el europeo, el africano y el mestizo, y cuyas lenguas son: castellano, portugués, francés, inglés, holandés, quechua, guaraní, aymará, maya-quiché, náhuatl, zapoteca (y demás idiomas mesoamericanos) más los dialectos caribes y amazónicos— denomina el aprismo Indoamérica.

El autor continuaba señalando que la noción, nombre moderno de la otrora llamada Indias Occidentales, incorpora a los indios e indianos; es decir, a todo el mundo... El concepto deja así de ser étnico y se transforma en una pura circunstancia geográfica. Engloba los países con los mismos problemas y que han de enfrentarse unidos al mismo enemigo: el imperialismo.[116]

Esta noción geográfica de Indoamérica, doblada por la de «América mestiza» o «América morena», se difunde ampliamente hasta la década de los sesenta. Antenor Orrego la había definido como pueblo continente:

> El pueblo indoamericano es la agrupación humana en grande escala más homogénea que existe hoy en el globo, salvo los Estados Unidos, no obstante su diversidad original de sangres y a medida que transcurre el tiempo lo será más aún porque el proceso de fusión se encuentra en sus últimos estadios de compenetración biológica.[117]

115. Idem, ibídem, p. 42. Más tarde, en el Manifiesto de febrero de 1932, define esta democracia funcional: «Para mantener sus diversos grados de colaboración y de intervención en la vida del Estado, surge como imperativo el principio de la democracia funcional, que implica el reconocimiento de los diversos grados de contribución económica por los diversos grados de trabajo como norma de los derechos políticos. El trabajador manual interviene en la dirección y recibe los beneficios del Estado que lo educa y lo capacita material y espiritualmente, reconociéndole su misión primordial de forjador de riquezas. El trabajador intelectual presta su auxilio técnico al desenvolvimiento total de la economía nacional y contribuye directa y eficientemente a la labor directiva del Estado. El agricultor, el comerciante, el minero, el pequeño propietario, el experto, progresan bajo el apoyo del Estado y ofrecen su servicio de experiencia a la labor común de desarrollo de la economía nacional.» P. 139.

116. Véliz Lizárraga, Jesús, «Principios fundamentales del aprismo», *Cuadernos americanos*, 1954, n.º 4, pp. 100-101.

117. Antenor Orrego, «La configuración histórica de la circunstancia americana. El sentimiento de unidad en América como emoción metafísica y como trayectoria vital del hombre contemporáneo», *Cuadernos americanos*, 1955, n.º 6, p. 72.

Asóciase con la de «raza cósmica» de Vasconcelos (como hemos visto con Luis Alberto Sánchez), en una profética afirmación de que el mundo camina hacia el mestizaje total de razas. El razonamiento de unidad biológica será reemplazado, a partir de los años sesenta, por el de mestizaje cultural.

La concepción de Indoamérica del aprismo tiene varios corolarios. Es una filosofía de la historia. Para escribir *Espacio-tiempo-histórico*,[118] Haya se instruyó cuidadosamente en la materia, leyendo a Toynbee y a Spengler. Es una concepción relativista de la historia: reconocía a América un camino y un ritmo propios, dentro de los cuales era preciso comprenderla.[119] Cuestiona la noción de «interés histórico», en el sentido del interés que los pueblos «primitivos» tendrían en avanzar en la historia: progreso, civilización, religión, etc., y se sitúa, por esa sola afirmación, en oposición al hispanoamericanismo de la Generación del 98.

Frente a la interpretación de la conquista y la colonia dada por la hispanidad, responden no. No, la conquista no fue una suerte para los imperios peruanos y mexicanos, fue una suerte para España. A partir de esta perspectiva, la filosofía de la historia encuentra otro escenario y debe interpretar las realidades desde una óptica diferente a la europea. Los dogmas civilización, adoctrinamiento, progreso.... pierden vigencia.

También comportaba esta concepción un gran mito, el del profetismo del «pueblo joven»: Indoamérica se despertaría un día... Por otra parte, la idea de Indoamérica era, ni más ni menos, la de crear una gran potencia. La crítica al imperialismo venía del hecho de formar ellos parte de los más débiles. La aspiración consistía en convertirse en fuerte, pero sin salir del sistema.

De esta afirmación pasamos al corolario de la colonización cultural. La falta de relativización del pensamiento europeo produce el colonialismo. Este razonamiento, fondo de la obra capital del aprismo, *El antimperialismo y el APRA*,[120] será escuchado atentamente por todos los intelectuales que sostenían la singularidad de América. En especial, en el arte y en la literatura, por quienes defendían las tendencias del «telurismo» y valoraban las obras por su «americanía». Un testigo de la influencia del APRA en estos medios fue Manuel Scorza. Sobre su doctrina escribe en 1952:

> Todavía algunos creen que lo *bueno* viene *únicamente* de París. Nos ocurre lo que le sucede a la pintura argentina contemporánea: los pintores argentinos se van a Europa a pintar París: inútil decir con qué resultados. Y después se asombran del

118. Haya de la Torre, Víctor Raúl, *Toynbee frente al panorama de la historia. Espacio-tiempo-histórico americano*, Buenos Aires, Compañía Editora y Distribuidora del Plata, 1957.

119. Cf. supra.

120. *El antiimperialismo y el APRA*, Santiago de Chile, Ercilla, 1936.

vigor de un Siqueiros o de un Diego Rivera, ignorando el secreto a voces: americanidad.

Hoy, más que nunca, viviendo tan hondos cambios, es urgente afirmarnos en lo nuestro. Sólo oyendo su intransferible pulso crearemos obras verdaderamente trascendentes. Los pocos que entre nosotros lo han hecho, como los pintores mexicanos o César Vallejo, lo han logrado partiendo de una raíz auténticamente indoamericana.[121]

121. Scorza, Manuel, «Una doctrina americana», *Cuadernos americanos*, 1952, n.° 1, p. 34-35. Sobre una relectura actual del aprismo véase Neira, Hugo, «Relire aujourd'hui Haya de la Torre. De l'identité culturelle a l'identité politique», *Amérique latine*, 1982, n.° 12, octubre-diciembre, pp. 91-96. La verdad es que Haya parece ir más bien a la inversa: de la identidad política a la cultural. Su indoamericanismo tiene esa dimensión oportunista que implica su deseo de poder «mejor negociar con el capitalismo». El indio, en su proyecto, no pasa de ser un asistido y, si Indoamérica surge como una concepción antiimperialista, Haya la desarrolla, sobre todo, por la necesidad de crear una burguesía nacional.

EL SOCIALISMO INDOAMERICANO DE MARIATEGUI

Aunque en el ensayo ya podemos encontrar una óptica de izquierda a mediados del siglo XIX, y Santiago Arcos es un notable precursor, es en la década de los veinte cuando aparece un auténtico radicalismo americano. La escritura indigenista tomará una parte activa en definirlo, en particular Mariátegui.

José Carlos Mariátegui duda cuando trata de comprometerse con un término para designar América. En él es una pregunta no resuelta y una búsqueda. Y, si la pregunta es sobre la identidad, la búsqueda es por comprender ésta a la luz de las teorías marxistas. En diversos artículos se refiere indistintamente a Hispano-América, a Ibero-América, a Latino América, a América española, a Nuestra América, a América indoespañola, a América indo-íbera y, también, a Indo-América.[1]

Afirma la unidad de América de una manera realista. Constata que, al igual que la unidad nacional, su fundamento sólido es el indio, su fundamento y su condición: «El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación.»[2] Pero la unidad es también expresión de un ideal criollo.

La unidad de América se apoya en la historia. Es consecuencia de la dialéctica de la colonización española, la cual, al descubrir las culturas autóctonas, habría uniformado «la fisonomía étnica, política y moral de la América hispana».[3] Lo que formó los pueblos indo-españoles es, pues, producto del mestizaje de sangres y culturas. Esta historia común ha creado una unidad psíquica e intelectual de temperamento, de mentalidad e incluso de humor, como se refleja en la literatura. Una unidad que, si todavía no une a los pueblos, al menos une a los intelectuales. Sin embargo,

1. Todos estos términos se encuentran en los primeros artículos de *Temas de nuestra América*: «La unidad de la América Indo-española», «Un Congreso de escritores hispanoamericanos», «¿Existe un pensamiento hispanoamericano?», «El Ibero-americanismo y Panamericanismo», «La América latina y la disputa boliviano-paraguaya». En todos ellos figura el nombre de América indo-íbera. Y en la introducción a los *7 ensayos* habla de Indo-América. *Obras Completas*, t. XII, pp. 13-35, y II, p. 12.

2. Mariátegui, José Carlos, Obras Completas, t. XI, p. 32.

3. Idem, ibidem, t. XII, p. 13.

su base más sólida está en el futuro. Para Mariátegui, nace de la emoción revolucionaria. Sentimiento desarrollado, sobre todo, desde la revolución mexicana y que hace solidarios a todos los hombres nuevos de la América indo-íbera. Su idea de América, pues, es esencialmente un proyecto político y revolucionario: «Con la Revolución Mexicana, con su suerte, con su ideario, con sus hombres, se sienten solidarios todos los hombres nuevos de América. Los brindis pacatos de la diplomacia no unirán a estos pueblos. Los unirán en el porvenir los votos históricos de las muchedumbres.»[4] Puesto que la unidad es un proyecto revolucionario, para existir debe representar el fin del capitalismo, el fin del imperialismo económico de los Dawes y los Morgan.[5] Sólo contra el imperialismo puede constituirse efectivamente la unidad.

Una de las condiciones de ese ser continental es la paz entre las naciones de América latina. A propósito de la Guerra del Chaco, escribe:

> Una guerra entre dos países latinoamericanos sería una traición al destino y a la misión del Continente. Sólo los intelectuales que se entretienen en plagiar los nacionalismos europeos pueden mostrarse indiferentes a este deber. Y no es por pacifismo sentimental ni por abstracto humanitarismo, que nos toca vigilar contra todo peligro bélico. Es por el interés elemental de vivir prevenidos contra la amenaza de la balcanización de nuestra América, en provecho de los imperialismos que se disputan sordamente sus mercados y riquezas.[6]

El realismo de Mariátegui no se detiene ahí. Rechaza las demagogias superamericanistas, los ultraísmos mesiánicos, los futurismos y a los reformadores sociales improvisados en jornadas universitarias.[7] Cree que la cuestión de la unidad latinoamericana se presenta en diversos estadios, según esté o no resuelto el problema de la integridad nacional. Refiriéndose al oportunismo de Alfredo Palacios en el mensaje que envía a las juventudes universitarias iberoamericanas en 1925 (Palacios había sentenciado: «Nuestra América es la síntesis de las razas y de ella ha surgido un alma nueva.») considera su discurso pura generalización.[8] En Argentina es posible pensar así, pero no en el Perú o en otros pueblos, donde los elementos de la nacionalidad no han podido aún fundirse. Es ahí donde se inserta el problema de la población indígena, totalmente extraña al proceso de formación de la nacionalidad.[9]

La unión no podrá realizarse con naciones apenas bosquejadas. Es preciso que antes de formar un conglomerado internacional se consoliden:

4. Idem, ibídem, t. XII, p. 17.
5. Idem, ibídem, t. XII, p. 29.
6. Idem, ibídem, t. XII, p. 33.
7. Idem, ibídem, t. XII, pp. 73-76.
8. Idem, ibídem, t. XII, p. 25.
9. Idem, ibídem.

«La nación precede a toda sociedad de naciones.»[10] A partir de esta necesidad de construir la nación se inscribe Mariátegui en el tema indigenista. Analiza la sociedad peruana, pero sus conclusiones las extiende a toda la América indo-española.

De los nombres señalados, Mariátegui parece preferir los de América indo-española y América indo-íbera. Son los que mejor se acuerdan con sus concepciones. Su afirmación básica es que llega al indigenismo desde el socialismo. Parte de una doble constatación: las masas trabajadoras son en sus cuatro quintas partes indígenas, y no menos del 90% de la población indígena trabaja en la agricultura.[11]

> La propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena. La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina...[12]
>
> Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de «indigenismo» y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse, el socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, ni siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.[13]

Surge el indigenismo de Mariátegui de la observación de la realidad económica y social del Perú y de América. Es un proyecto revolucionario, contra el régimen feudal y capitalista, cuyos protagonistas serán los indios, aliados con el proletariado. Sólo a través de esta lucha se podrá crear una identidad continental:

> Unicamente la lucha de los indios, proletarios y campesinos, en estrecha alianza con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista, puede permitir el libre desenvolvimiento de las características raciales indias (y especialmente de las instituciones de tendencias colectivistas) y podrá crear la ligazón entre los indios de diferentes países, por encima de las fronteras actuales que dividen antiguas entidades raciales, conduciéndolas a la autonomía política de su raza.[14]

Su indigenismo propone construir un futuro y no reconstruir un pasado. Por eso, si toma pie en la realidad indígena, la observa con el instru-

10. Idem, ibídem, t. XII, p. 14.
11. Idem, ibídem, t. XIII, p. 34.
12. Idem, ibídem, t. II, p. 48.
13. «Estatutos del Grupo Resurgimiento», *Polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976, p. 56.
14. Mariátegui, José Carlos, *Obras Completas*, t. XIII, p. 86.

mental teórico del marxismo. Constata Mariátegui que el Perú no ha alcanzado todavía el modo de producción capitalista, es una economía feudal. En este marco sitúa el «problema indígena» y señala que la solución no es como la veían los indiófilos: un problema de regeneración, de educación, o un problema moral,[15] sino fundamentalmente económico. El problema del indio es el problema de la tierra.[16]

Expresiones de esta feudalidad son el latifundio y la servidumbre. La liquidación de estas instituciones sólo puede venir del socialismo, no puede ser liberal ni burguesa. Entre otras cosas, porque en el Perú nunca ha habido una auténtica clase burguesa ni una verdadera sociedad capitalista. Siempre ha dominado la antigua casta feudal, disfrazada de burguesía republicana. La función del socialismo será justamente «en gran parte realizar el capitalismo...»[17]

La reflexión sobre el indigenismo se abre en Mariátegui como un díptico. Primera tabla es el indigenismo literario; segunda, la noción de América indo-íbera.

Para él, el indigenismo es una literatura de mestizos, diferente de una literatura india, hecha por los indios, y que «si debe venir, vendrá a su tiempo».[18] Empero, el indigenismo no es un fenómeno puramente literario, y en este sentido es diferente de otras tendencias con las que a menudo se le confunde; en particular el nativismo. En Argentina y Uruguay el nati-

15. Idem, ibídem, t. II, p. 39 y ss. La noción de feudalismo suscitó grandes polémicas entre los cultivadores de la teoría de la dependencia (cf. Frank, G. A., «El capitalismo y el mito del feudalismo en la agricultura brasileña», *Capitalismo y subdesarrollo en América latina*, La Habana, Instituto del Libro, 1976; Laclau, E., «Feudalismo y capitalismo en América latina», *Tres ensayos sobre América latina*, Barcelona, Anagrama, 1980; e Ingroso, Marco, *Modelos socieconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*, Barcelona, Anagrama, 1973, p. 58 y ss.). Mariátegui cuando habla del feudalismo, lo hace en el sentido de un conjunto de coacciones extraeconómicas que pesan sobre el campesino, absorbiendo buena parte de su excedente económico, y retardando la expansión del capitalismo agrícola (cf. Laclau, op. cit.). La polémica no es inerte, porque según las consideraciones, así las conclusiones. Quienes creen en la existencia de un feudalismo (Mariátegui) consideran necesario seguir la experiencia de los países occidentales: abatir el sistema a través de una alianza democrático-burguesa. Por el contrario, aquellos que consideran la dependencia estructural son partidarios de una revolución socialista, más o menos nacionalista. Rechazan la alianza democrático-burguesa, porque las presuntas burguesías están ligadas estructuralmente a la dependencia de sus países y no pueden ser portadoras de una rebelión democrático-burguesa.

16. Idem, ibídem, t. XIII, pp. 42 y 81, t. II, p. 50 y ss.

17. Idem, «Prólogo a tempestad en los Andes», *Polémica...*, p. 139.

18. Idem, *Obras Completas*, t. II, p. 335. Quienes habrían realizado esta literatura indigenista, como la concebía Mariátegui, serían Ciro Alegría y José María Arguedas. Pese a que muchos consideran sus obras como una ilustración de las ideas del APRA, *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría reproduce las ideas de Mariátegui sobre la comunidad campesina (cf. Escajadillo, Tomás C., «Para leer a Mariátegui», *7 ensayos. Cincuenta años en la historia*, Lima, Amauta, 1979, p. 92). Por su cultura y por su intento de reproducir una concepción del mundo indio en la literatura, Arguedas podría considerarse autor de una literatura india, más que indigenista (cf. Escajadillo, Tomás c., op. cit.). Pero ya hemos visto a propósito del indigenismo mexicano las paradojas de esta tarea (cf. supra).

vismo es un fenómeno esencialmente literario. El indigenismo está asociado a un nacionalismo revolucionario. No explota el tema por exótico, sino que participa de una obra política. No es paseísta ni filantrópico, y sólo él puede tener una impronta de identidad en los países donde la nacionalidad no está definida. Mariátegui piensa que en países como Argentina y Uruguay esta función la puede asumir el «criollismo», pero no en el Perú. La función del indigenismo, desde la perspectiva de la revolución social, es comparable al «mujikismo» de la literatura rusa prerrevolucionaria. Al igual que él, constituye un verdadero proceso al feudalismo.[19]

La segunda tabla de este díptico es la noción de América indo-íbera. Se caracteriza por designar al indio protagonista de la acción. Sus frases claves son: «el indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación» y «la solución del problema indio, tiene que ser una solución social... sus realizadores deben ser los propios indios».[20]

Hay un verdadero consenso en esta visión de identidad entre todos los movimientos indigenistas de la época. Luis Alberto Sánchez, que polemiza más tarde con Mariátegui, estatuye «que no es lo "latino" lo que da el acento peculiar a la América no sajona, sino el predominio numérico, tradicional, hereditario, indígena. Es lo indio lo que constituye el parentesco esencial entre las masas mejicanas, peruanas, centroamericanas, ecuatorianas, bolivianas, etc.»[21]

En *El problema de las razas en América latina*, Mariátegui extiende esta conclusión a todo el continente. Comienza por rechazar la definición étnica del «problema», para afirmar que «raza» es un concepto económico, social y político. Es el problema de la tierra, de liquidación de la feudalidad y la servidumbre. Estos problemas se encuentran estrechamente ligados con el imperialismo. La feudalidad los sostiene porque las grandes empresas extranjeras se sirven de los prejuicios étnicos y sociales para tener una mano de obra desacreditada que pueden explotar al máximo.[22]

Se confunde en este sentido la noción de raza con la de clase explotada. «En América latina el factor raza se complica con el factor clase.»[23] Dentro de esta concepción sitúa Mariátegui al indio, en el interior de un bloque histórico, junto al negro, el mestizo, el culi chino y los blancos explotados por el feudalismo y el imperialismo. Este bloque tendrá que insurgirse revolucionariamente contra las burguesías nacionales y el impe-

19. Idem, ibídem, t. II, pp. 328-335, t. XII, p. 33, y *Polémica...*, pp. 32-38.

20. Idem, ibídem, t. XI, pp. 32-33.

21. Sánchez, Luis Alberto, Nota introductoria a Siegfried, *América latina*, p. 20.

22. Mariátegui, José Carlos, *Obras Completas*, t. XIII, pp. 21-27.

23. Idem, ibídem, t. XII, p. 48. Toca aquí Mariátegui un problema profundo de la conciencia colectiva, y no sólo peruana. Mucho más tarde, refiriéndose al Perú, constataba Ralph Beals, la impermeabilidad entre la capa indígena, los cholos, y la élite, «Estratificación social en América latina», *Ciencias sociales*, Washington, Unión Panamericana, 1954, n.º 27, junio.

rialismo.[24] El factor raza es revolucionario, en la medida que se da a sus reivindicaciones un carácter neto de lucha de clases.[25] Mariátegui atribuye un valor fundamental al sindicato, es en él donde la conciencia de clase borra las fronteras de la raza, y une en la condición de proletario al indio, al negro y al campesino blanco. En realidad, el sindicato es la única instancia de redención de las razas oprimidas. El peruano es consciente de que esta función deben realizarla los propios indios: propagandistas indios que hayan asimilado en la ciudad, en los núcleos obreros, la idea revolucionaria.[26]

Esta concepción lo hace separarse de otros verbalismos indigenistas, porque, según él, toda constitución de un Estado autónomo de la raza india que no conduzca a la dictadura del proletariado, llevará a la constitución de un Estado indio burgués, con todas las contradicciones internas y externas que esos Estados puedan tener.[27]

Comienza en este punto a plantearse las cuestiones de la teoría marxista. La primera es cómo aplicar su análisis a la realidad de América latina y, en especial, a esa realidad de doble faz, donde indio quiere decir campesino, y donde la raza dobla el problema de la clase. La segunda cuestión es explicar el paso de un modo de producción, que no es el capitalista, al socialismo. La tercera, responder a la pregunta de cuál es en Indo-América la clase revolucionaria.

Respecto a la primera cuestión, razona el peruano que el marxismo es un método fundamentalmente dialéctico, se apoya en la realidad, y no puede ser igual para todos los climas históricos ni todas las latitudes sociales.[28] Concluye convencido de la necesidad de diferenciar en América la forma de lucha de clases, porque si bien nos encontramos con una sociedad precapitalista, sus formaciones sociales son muy diversas de las de Europa. Claramente toma posición en este punto: «No queremos que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. De ahí una misión digna de una generación nueva.»[29]

Para Mariátegui el estado de la sociedad incaica parecería corresponder al llamado «modo de producción asiático»: combina una estructura comunitaria con relaciones de explotación. Es consciente, y lo escribe, de la semejanza que hay entre las formas de producción de las grandes civilizaciones precolombinas y las del Oriente milenario. «En las sociedades asiáticas —afines, si no consanguíneas, con la sociedad incaica—, se nota en cambio cierto quietismo y cierto éxtasis.»[30] Si no se extendió más sobre el tema, fue porque las teorías sobre la forma asiática, desarrolladas por Marx en las *Formen*, sólo se dieron a conocer, con el conjunto de los *Grundrisse*, en 1939-1941. El modo de producción característico del inkario es un modo de vida del cual forman parte la comunidad y el comunismo agrario y que no se ha extinguido ni siquiera bajo el más duro feudalismo.[31] A semejanza de los pueblos de Oriente, la sociedad indígena sería una sociedad autóctona que, «aun después del gran colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente».[32] Es probable que también el desconocimiento de los *Grundrisse* lleve a Miroshevski a infligir una desmesurada crítica a Mariátegui, caracterizándolo de populista pequeño burgués en nombre de las gloriosas banderas de Lenin y Stalin y oponiéndole el más adocenado de los marxismos.[33]

La reflexión marxista de Mariátegui no puede evitar el tema de la identidad. Partiendo de la constatación de que las clases trabajadoras en el Perú eran indias y, en su mayoría, campesinas, resultaba imposible. ¿Hacía eso de él un convencido de que en el Perú la clase revolucionaria era el campesinado? Al parecer, definía en la época las tesis populistas, condenadas por Lenin: considerar que era el campesino, el combatiente directo, quien debía luchar por el socialismo.[34]

Difícil resulta precisar el papel atribuido al campesinado por Mariátegui. Parece evolucionar, entre 1924 y 1929, y de un texto a otro: de «El problema primario del Perú» a «El problema de las razas en América latina». Justamente, lo critica Miroshevski por argumentar la tendencia natural de los indígenas al comunismo, transformando al proletariado en un simple apéndice.[35]

El asunto es mucho más complejo. A la interrogante marxista, el conjunto de sus textos responde: si la clase revolucionaria es aquella que produce el paso de un modo de producción a otro, constituyendo la nueva sociedad, no hay duda: el indio puede cumplir con esas dos características. Pero todavía no es una clase sino un *Stand*, un estamento, propio de la sociedad precapitalista. En el proceso de transformación funciona como una *Klasse an sich*. Un estadio previo a la revolución proletaria, y, sólo

24. Idem, ibídem, p. 55.
25. Idem, ibídem, p. 46.
26. Idem, ibídem, p. 33.
27. Idem, ibídem, pp. 80-81.
28. Idem, *Amauta*, n° 5, p. 35.
29. Meseguer Illán, D., *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1947, p. 164, Cita a Mariátegui, *Amauta*, n.° 17, p. 3.

30. Mariátegui, José Carlos, *Obras Completas*, t. II, p. 336.
31. Idem, ibídem, t. II, p. 63.
32. Idem, ibídem, t. II, p. 346.
33. Cf. Miroshevski, «El "populismo" en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano», *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, 1978, p. 60.
34. Lenin, *Obras Completas*, Moscú, v. I, p. 292.
35. Miroshevski, art. cit., pp. 68-69.

cuando bajo la hegemonía del proletariado adquiera conciencia de clase, se transformará en *Klasse für sich*.[36] Esta es la explicación de las concepciones del peruano. Lo primero es liquidar la feudalidad y la servidumbre y dar una conciencia de clase al campesino indio, proletarizándolo. He aquí la solución al «problema indígena».

Se acerca en ese sentido a Gramsci, persuadido de que la revolución comunista no podía consolidarse sin la unión de la ciudad y el campo y sin promover en el campo instituciones campesinas, en las que el Estado socialista pudiera apoyarse para transformar la economía agraria.[37]

En sus críticas, Miroshevski no hace sino seguir a Plekhanov y Lenin. Contrarios a las tesis populistas de la especificidad nacional, que esperaban del campesinado la regeneración de Rusia. Justamente la especificidad nacional para América latina era el problema de la identidad y, para el Perú, «el problema indígena».

Y no sólo para él. En la época, el problema indígena, el problema campesino, parecía ser el más importante para los nacientes partidos comunistas. Era planteado regularmente por los delegados latinoamericanos en los congresos de la Internacional Comunista. Durante el Cuarto Congreso (1928), Carrillo, representante de México, discurrió que en América latina la cuestión agraria y el movimiento campesino tenían un rol decisivo en la revolución.[38] Mientras el representante de Ecuador desarrollaba el argumento de que sólo en países como la Argentina la revolución podía tener desde el primer momento un carácter proletario.[39] Hasta sus últimos escritos, de 1929, Mariátegui sostuvo que donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación predominante.[40]

¿Hasta qué punto la cuestión de identidad es la cuestión nacional?, ¿la cuestión nacional hace una sola con la cuestión india o campesina? Esta ha sido una afirmación posterior de las corrientes maoístas.[41] Producto de una adaptación del marxismo para el Tercer Mundo, se sintetiza

36. Marx, Karl, *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, París-Bruselas, 1847.

37. «Cosi organizzati i contadini diventerano un elemento di ordine e di progresso... Bisogna dunque rivolgere la massima attenzione alla vita nuova che la nuova forma de la lotta di classe nell'interno della fabbrica e nel degli operai d'officina la rivoluzione non potrà affermarsi stabilemente e diffusamente: è necesario saldare la cità a la campagna, suscitare nella campagna istutizioni di contadini poveri sulle quali lo Stato socialista possa fondarsi e svilupparsi, attraverso le quali sia possibile allo Stato socialista promouvere l'introduzione delle macchine e determinare el grandioso proceso di transformazione dell'economía agraria.» Gramsci, «Operai e contadini da L'Ordine Nuovo» (2 de agosto de 1919), *La questio Meridionale* (Obras), Roma, Editori Riuniti, 1974, v. 5, p. 68.

38. Mariátegui, José Carlos, op. cit., t. XI, pp. 32-33 y 105, y t. XIII, pp. 28-33-46.

39. Liga Comunista Internacional, 1928, n.° 78, 8 de agosto, p. 293. Citado por Meseguer Illán, D., op. cit., p. 181.

40. Miroshevski, art. cit., pp. 66-67.

41. Mao Tse-Tung, *Oeuvres*, Ediciones Sociales, 1956, t. III, p. 138.

en esa afirmación de Franz Fanon de que «en los países coloniales sólo el campesinado es revolucionario».[42] Tal interpretación es la que dan hoy día de Mariátegui los textos de Sendero Luminoso, por ello conciertan, como dos espadas de la revolución, a Mariátegui y Mao.

¡Que la cuestión nacional sea exclusivamente la cuestión indígena! El propio Mariátegui mira esta afirmación con desconfianza. Considera al indigenismo maximalista: quiere negar a Europa y volver a los ritos incásicos, un absurdo. Un nacionalismo a ultranza que peca por un racismo al revés. Sobrevalora al indio y no se percata de que cerrar las fronteras al Occidente es cerrarlas «no sólo a sus teorías sino también a sus máquinas».[43] A estos excesos Mariátegui responde: «Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente... no están determinadas por la raza, sino por la economía y la política.»[44] Estos jingoísmos y estos optimismos desmesurados parten de dos mitos dominantes en aquellos años: el de la decadencia de Occidente y el de los pueblos jóvenes.[45] Al jingoísmo indigenista, Mariátegui opone su visión marxista e internacionalista, recelosa de los optimismos utópicos. Lo que está en crisis es la cultura europea. Es el ciclo de la civilización capitalista y ello no implica la muerte de Europa.[46]

Frente a esos nacionalismos, que llama «exóticos», propugna otro, revolucionario. Si el nacionalismo es imperialista y reaccionario en Europa, en los pueblos coloniales «es revolucionario y por ende concluye con el socialismo».[47] Su posición es pareja a la del APRA y otros movimientos análogos. Dice Luis Alberto Sánchez:

> Pero en América latina se ha organizado ya un vasto movimiento de nacionalismo económico, como reacción contra la sumisión colonial anterior. El Aprismo peruano, el movimiento del ABC —primitivamente— y del Apra cubana, el P.N.R. de Méjico, el frustrado intento de la NAP en Chile, el ideario de los partidos socialistas de toda América, aun el nuevo rumbo del radicalismo argentino, se orientan hacia el control de las propias riquezas y del capital extranjero. Es necesario estudiar bien la reacción que se acentúa desde 1930, fecha en la cual se agudizan, también, las diferencias entre las viejas clases gobernantes, de extracción colonial-territorial-financiero-fiscal, y las nuevas corrientes.[48]

Este nacionalismo será revolucionario en la medida que el fenómeno nacional esté asociado al fenómeno mundial. Es ahí donde Mariátegui une

42. Fanon, Franz, *Les damnés de la terre* (prefacio de J. P. Sartre), París, Maspero, 1961, p. 46.

43. Mariátegui, José Carlos, op. cit., t. XI, p. 29.

44. Idem, ibídem, t. XIII, pp. 30-31.

45. Cf. supra.

46. Mariátegui, José Carlos, «La emoción de nuestro tiempo», *Obras Completas*, t. III, pp. 13-50.

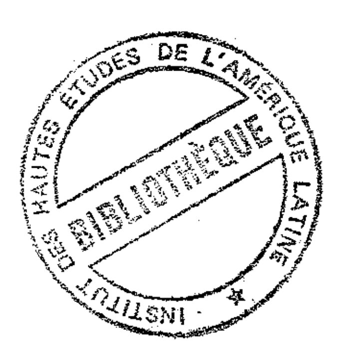
47. Idem, *Amauta*, n.° 7, p. 38.

48. Sánchez, Luis Alberto, Nota introductoria a Siegfried, *América latina*, p. 34.

indigenismo y socialismo y resuelve el conflicto nacional dentro del internacionalismo socialista. La nueva reivindicación indigenista —resuelve— es la idea socialista; pero, como no existe en el inkario, debemos tomarla de donde viene. Por eso es absurdo renegar de Europa, porque ésta y otras ideas «las hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica sólo los romanticismos utopistas pueden dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno».[49] Valcárcel recuerda a Mariátegui al plantear constantemente la necesidad de sacar el problema indígena de su ambiente puramente regional y aun nacional, para adherirlo al movimiento universal de las clases oprimidas.[50]

Discurriendo sobre lo nacional ratifica, en *Peruanicemos al Perú,* que la peruanidad está en formación, y mucho menos desconectada de Europa de lo que suponen los jingoístas. «El Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental. La realidad nacional no es sino una parcela de la realidad mundial. La peruanidad en formación se construirá, así, sobre los inertes estratos indígenas por los aluviones de la civilización occidental.»[51]

Ya en el prólogo a los *7 ensayos* aducía «que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos y occidentales». El tema de la identidad se resuelve según Mariátegui dentro de un proyecto político. Si la identidad de América es esencialmente indígena por su población, no es posible reivindicarla hacia el pasado. Sólo puede ser un proyecto de futuro, revolucionario, en el cual la identidad nacional se integre en el contexto mundial, y el indigenismo se haga socialismo.



49. Mariátegui, José Carlos, op. cit., t. XIII, p. 167.
50. Citado por Escajadillo, loc. cit., p. 128.
51. Mariátegui, José Carlos, op. cit., t. XI, p. 26.

LA REIVINDICACION DEL MESTIZO

En *L'imagerie d'Epinal* europea, el mestizo terminó siendo un estereotipo: la mezcla de las sangres daba lo peor de cada una, y el producto de este cruce era un ser humano en quien no se podía confiar, porque carecía de lealtades con una u otra de sus dos mitades. En la literatura, es el guía que abandona y traiciona al explorador, que, en cambio, es protegido por el «buen salvaje». Un esquema semejante encontramos en *El mundo perdido* de Conan Doyle, y en tantas otras novelas de aventuras. La imagen es coriácea y, de alguna manera, se encuentra todavía en las ideas de Salvador de Madariaga: que es en la mezcla de indio y español donde deben buscarse las raíces del antihispanismo. El mestizo es un español prisionero de un indio y un indio prisionero de un español. Crea esto una situación constante de tensión, que puede orientarse dando predominio a uno o a otro. Si al primero, tenemos la hispanidad; si al segundo, el indigenismo. De ahí la violencia permanente en que vive el mestizo.[1] Su rehabilitación será una tarea política importante. Si se inicia en el siglo XIX, en México, donde las ideas de Mier se ven continuadas por las de Justo Sierra y la revolución mexicana, se extiende en la segunda mitad del siglo XX por todo el continente. Ya Justo Sierra veía en el mestizo el núcleo de la nación futura; la idea alcanza su paroxismo en 1925 con la *Raza Cósmica* de Vasconcelos: raza formada por todas las razas. Y sus ecos se escuchan hasta en las últimas obras de Carpentier, *La consagración de la primavera*: «Decir *Latinidad* era decir mestizaje, y todos teníamos de negro o de indio, de fenicio o de moro, de gaditano o de celtíbero —con alguna loción Walker, para alisarnos el pelo, puesta en el secreto de arcones familiares. Mestizos éramos y de mucha honra.»[2] Seriamente la reivindicación del mestizo comienza sólo a principios de este siglo. Tenía antecedentes, eso sí, en los siglos anteriores. En efecto, en 1781 escribía Azara en *Viajes*

1. *De Colón a Bolívar*, Barcelona, 1955, p. 225.
2. Carpentier, Alejo, *La consagración de la primavera*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 126. Citado por Sibenmann, Gustav, «Modelos de identidad y novela nueva», *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*, 1986, p. 30.

de la América Meridional: «La mezcla de razas las mejora... y creo que estos mestizos tienen más ingenio, sagacidad y luces, que los hijos de padres y madres españoles.» A su vez Mier va a apoyarse en Azara para defender la superioridad de los mestizos sobre los españoles.[3] Desde entonces probablemente nace en México la idea de formar una burguesía nacional con él. Símbolo de esta realidad es el papel de la Virgen de Guadalupe, quien, como se ve hasta en la simbología chicana, prácticamente reemplaza en la referencia identitaria al pasado azteca.

Pero es en el Perú donde la tensión del mestizaje se hace más aguda y donde alcanza un relieve particular. Tal vez porque la sociedad mexicana, después de la revolución, resultó más integrada que la peruana, y porque en los Andes éste es un problema no resuelto: Sendero Luminoso, y de alguna manera la elección de Fujimori, son pruebas de ello.

El indigenismo tenía el inconveniente de ser un arte mestizo, observaba Mariátegui. Y el término era peyorativo, porque mestizo era una mala palabra, tanto para el blanco como para el indio. Valcárcel añadía: «Padece la doble tragedia de dos almas irreconciliables y el doble rechazo de los de arriba y de los de abajo.»[4] Incluso el término «ladino», que indicaba el mestizaje lingüístico, se cargó en América de la connotación negativa que exudaba el mestizaje. En este sentido, el indigenismo continuaba siendo un movimiento «idealista». Partía de una esencia indígena, existente sólo en aislados lugares del mundo andino y prácticamente desaparecida en el proceso histórico. Hasta el indigenismo marxista cojeaba del mismo pie, y Mariátegui el primero, concediendo al indio el papel redentor que Marx atribuía al proletariado. El idealismo consistía en seguir buscando al «buen indio». Más que la realidad, los primeros socialistas-indigenistas buscaban un protagonista de la lucha de clases.

He aquí la crítica fundamental que hace José María Arguedas a Mariátegui, aparte de reprocharle su desconocimiento de la cultura indígena, que nunca estudió. Pero sus dardos se dirigen más bien contra la revista *Amauta*, difusora de esa visión maniquea, donde «el gamonal es presentado con expresión inhumana y feroz, se muestra al indio en su miseria o en sus virtudes. Pasado el tiempo, esta obra aparece como superficial, de escaso valor artístico y casi nada sobrevive de ella, pero cumplió una función social importante».[5]

Arguedas parece sentirse en ese terreno más de acuerdo con los Riva Agüero y los Belaúnde. El reconocimiento de los valores positivos del mestizaje que realizaron fue una contribución importante al estudio social del Perú, y de ellos (por sus posiciones de clase) no se podía esperar más. Tanto los hispanistas como los indigenistas, al proclamar la grandeza del imperio incaico, han perdido de vista al indio vivo.[6]

Aparte de su labor literaria, Arguedas desarrolla una tarea de antropólogo, menos conocida en lo que se refiere a los trabajos de campo, pero cuyos postulados se reflejan en sus novelas. Reacciona contra un indigenismo realista y mecanicista, inaugurado con *Tungsteno* (1930) de Vallejos, y corriente en la generación anterior a la suya. Visión de una sociedad escindida entre mistis e indios, que oponía la arbitrariedad del patrón blanco, angurriento y brutal, a la justicia de las reivindicaciones indígenas. Visión de dos mundos que ni siquiera podían comunicarse, pues unos hablaban español y otros quechua, donde la violencia del patrón, señor feudal, era la única relación. En este cuadro el mestizo es el gran ausente, porque se trata de un mundo que no admite situaciones intermedias. Si Arguedas, en sus primeros relatos, reproduce esta visión, ya en *Yawar Fiesta* la abandona y se centra en el mestizo. Sin embargo, su reflexión sigue siendo más clara en el ensayo que en la ficción. Cuando acomete la pasión, el mestizo vuelve a desaparecer, como en el relato *Orovilca* (1954) o en *Todas las sangres* (1964), origen de la famosa polémica con Cortázar y criticado por muchos, diciendo que trataba de un Perú que ya casi no existía.

El indoamericanismo de Arguedas es comparable a la noción de Afroamérica desarrollada por Guillén en Cuba: «abarca todo el mundo humano del Perú».[7] Dentro de este cuadro, reivindica al mestizo, célula básica de la realidad peruana. En 1935, cuando publica *Agua*, su primer libro, resultaba difícil defender, desde el interior de los Andes, la peruanidad a través del indio. Los campesinos no se reconocían en los símbolos nacionales, ignoraban el significado de la bandera y el himno.[8] Esta situación sólo cambia con el desarrollo de los flujos mercantiles, la urbanización y las carreteras, que rompen el aislamiento y unen a los pueblos. Es decir, con lo que Arguedas llamó mestizaje cultural.[9] En el indigenismo dicotómico, el mestizo no tenía identidad y aparecía siempre al servicio de los señores. Para Arguedas, la realidad del indio no es el pasado. Es su estado actual, marcado en todos los dominios por el mestizaje masivo. Critica

3. Cf. «Segunda carta» en fray Servando Teresa de Mier, *Ideario Político*, Caracas, Ayacucho, 1978, y Azara, Félix, *Voyages dans l'Amerique Méridionale par don... Depuis 1781 jusqu'en 1801*, París, Walckenaer et Cuvier, 1809.

6. Idem, ibídem, p. 190 y ss.

7. Cf. supra, «Indoamérica» y «Razón de ser del indigenismo en el Perú», *Visión del Perú*, Lima, 1970, n.º 5, junio.

8. Todavía en los años sesenta cuenta Kusch que los indígenas del lago Titicaca tenían carta de ciudadanía peruana y boliviana, lo que les facilitaba el contrabando. Todavía el indígena y el cholo seguían viviendo al margen de la nacionalidad, «sienten todavía la antigüedad del Imperio Inca», *América profunda*, p. 167.

decididamente el andinismo, pesquisador del pasado. Donde hay que indagar es en la cultura viviente, en el quechua hablado ahora, empedrado de hispanismos: esa es la lengua viva. La reivindicación de la cultura viva concluye en la reivindicación del mestizo. Lo único vivo es el mestizaje cultural: incluso puede engendrar formas más ricas que las antiguas. «La vitalidad de la cultura prehispánica se prueba en su capacidad de cambio; es decir, en el mestizaje.»[10]

Cuando habla de mestizo, Arguedas habla de cultura: «No tenemos en mente para nada el concepto de raza. Quienquiera puede ver en el Perú indios de raza blanca y sujetos de piel cobriza, occidentales por su conducta.»[11] Las únicas comunidades capaces de defenderse son las que logran modernizarse —afirma— y sin que esto acarree pérdida de identidad. En cambio, las comunidades que no habían accedido a ningún grado de mestizaje se desintegraban rápidamente.

Quienes mejor resistieron a los españoles fueron los que se aculturaron más rápidamente, aquellos que supieron adoptar las nuevas técnicas de guerra. Los araucanos nunca fueron dominados en Chile, y firmaron la paz más de sesenta años después de terminada la dominación española, en plena república. Un caso semejante representaron los pampas y los chichimecas. Incluso las grandes sublevaciones durante la época colonial fueron organizadas por quienes habían asimilado la cultura hispánica: el mestizo Alejo en Chile, y el más conocido de todos: Tupac Amaru, ex-alumno del colegio San Francisco de Borja, regentado por los jesuitas.

También la rebelión cultural fue mestiza. Este sentimiento se expresa ya en el arte barroco, a través de los sincretismos, los anacronismos y la introducción furtiva de plantas y animales americanos. En literatura, don Felipe Huamán Poma de Ayala y los *Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega son ejemplos de una rebeldía literaria que, entre líneas, hacía el elogio de la sociedad perdida con la conquista española.

Arguedas estudia los rasgos mestizos en el arte de la época, y uno de sus ensayos más notables es el dedicado al «escúltor» López Antay. Los «retablos son pequeñas capillas portátiles que se abren para mostrar escenas de todo orden, con figuras hechas en pasta de escayola y papa molida, policromadas y distribuidas en dos registros; son las piezas más representativas del catolicismo mestizo: un puro producto indo-español. En este arte fue maestro López Antay. «Sólo los mestizos estaban en condiciones de realizar esta sincrética y armoniosa representación de símbolos de religiones tan diferentes y antagónicas... Porque el indio no alcanzó a comprender suficientemente el catolicismo ni participó realmente de la fe católica.»[12]

10. Arguedas, José María, *Formación...*, XIX.
11. Idem, ibídem, p. 2.
12. Idem, ibídem, p. 166, «El arte popular religioso: las clases mestiza y señorial y el impacto de la cultura industrial moderna».

Cuando escribe *Todas las sangres*, los acontecimientos parecían darle la razón. El año sesenta y dos los campesinos habían ocupado las tierras y habían impuesto una ley de reforma agraria elaborada por Hugo Blanco, que declaraba abolida la hacienda y la servidumbre. El alzamiento llega hasta el Cuzco. Los terratenientes temen una «Sierra Maestra» y contraatacan brutalmente; sólo resisten algunos compañeros trotskistas de Hugo Blanco, agrupados en el FIR. El mismo Blanco es apresado y condenado a muerte. Muchos campesinos vieron en él la vuelta del Inca. Los incidentes del sesenta y dos fueron un primer encuentro entre la cultura andina y el marxismo. Los movimientos campesinos continuaron con ocupaciones de tierras: columnas de familias, con gritos en quechua, al son de pututos y tambores y llevando banderas, cortaban las alambradas y entraban en las haciendas. Las casas de los hacendados fueron respetadas. Las ocupaciones fuerzan la reforma agraria de Belaúnde en 1965, que luego se radicalizará en la época de Velasco Alvarado, el 69. Cuando el 65 se detiene la agitación campesina, el MIR y el ejército de liberación nacional tratan de organizar la guerrilla de Cajamarca a Cuzco, pero son aniquilados. La crítica fundamental a la nueva reforma agraria fue que no entregó el poder a los campesinos, ni cambió la estructura de la propiedad (los comuneros quedaron frustrados). Fue simplemente el reemplazo de unos propietarios por otros. A su vez la desaparición de los terratenientes, que en su mayoría emigraron a Lima, dejó un vacío de poder, que en algunos lugares ocuparon los narcotraficantes, pero, sobre todo, dejó espacio a una nueva idea política, la que en 1980 proclamó Sendero Luminoso.

Sendero Luminoso nace de los movimientos campesinos de los años sesenta. Los temas son reactualizados desde una perspectiva marxista en 1974 en Andahuaylas, donde, bajo la dirección de la Vanguardia Revolucionaria, se producen ocupaciones de tierras que llevan al enfrentamiento entre campesinos y el régimen militar. Los dirigentes, hijos de mistis u originarios de las clases medias, se «sumergen» en Andahuaylas, se vuelven comuneros y aprenden quechua. Desde Andahuaylas debe iniciarse la «larga marcha», que llevará a los campesinos a la conquista del poder. En las elecciones para la Asamblea del año 78, la izquierda obtuvo el 28% de los votos. Pero había más de 20 organizaciones conformando la izquierda peruana. Las tendencias pro chinas eran particularmente importantes. Una de ellas asumió el lema: «Por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui». Identificándose con las posiciones más radicales, los «senderistas» caracterizaron al Perú como un país semifeudal. Para disputar el poder habría un solo camino: la lucha armada, que iba del campo a las ciudades. Por ello se concentraron en una de las regiones más atrasadas del Perú: Ayacucho. Se proponían no sólo destruir la sociedad clasista en el Perú, sino cambiar el mundo. Su referencia a la indianidad obedecía a que se encontraban emplazados en lo que había sido el corazón del Imperio de Huari, primera formación estatal andina. Su centro, la ciudad de Huaman-

ga, estaba situada a sólo 25 kms de Huari. Huamanga fue durante la época colonial un punto intermedio entre Lima y Cuzco.[13] Sendero se dice representante de un mundo al cual, habiéndosele despojado del habla, sólo le quedaba la acción,[14] como una reacción de defensa contra la modernidad capitalista. Pese a sus referencias maoístas, vinculan su lucha a la tradición histórica peruana: las rebeliones campesinas, Tupac Amaru, e incluso los héroes de la Guerra del Pacífico (Grau, Bolognesi). Héroes tradicionalmente considerados burgueses y que demuestran lo mestizado del sentimiento de Sendero, donde lo indio se reúne con la tradición nacional. Sendero Luminoso ha publicado muy pocos textos programáticos. Fundamentalmente se afirma en ellos que una nueva era se inicia bajo la dirección del camarada Gonzalo. La revolución debe ser entendida como equivalente del *pachacuti*, que es el poner la realidad patas arriba o boca abajo: «La noche se convierte en día y el día en noche: los hombres se convierten en piedras, pero también de piedras surge una nueva generación.»[15] El *pachacuti*, como el Apocalipsis, implican dolor y llanto: lo viejo debe ser destruido para que aparezca lo nuevo, por eso a los senderistas parece no importarles los costos sociales. El discurso está marcado por un deseo de dualismo conceptual que quiere recuperar una estructura andina de pensamiento. La cuestión de la identidad está precisamente aquí, porque en este dualismo se afirma tanto el pensamiento andino como el dualismo barroco del cristianismo colonial, interiorizado en los Andes. Es indudable la influencia de José María Arguedas en esta visión campesina y mestiza del dualismo. Sendero Luminoso encarna la «rabia andina contra la opresión secular».[16] Parece resumir la cólera callada y postergada de los mestizos.[17] El movimiento se entiende como una prolongación de concepciones prehispánicas.

13. Cf. Degregori, *Sendero luminoso*, pássim.

14. Ansión, Juan, «¿Es luminoso el camino de Sendero?», *El caballo rojo*, Lima, año III, n.º 108, 6 de junio de 1982, p. 4.

15. Loc. cit.

16. Cf. Montoya, Rodrigo, «Izquierda unida y Sendero: potencialidad y límites», *Sociedad y Política*, Lima, 1983, n.º 13, agosto, p. 35.

17. Cf. sobre esto, Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Cuba, 1986, p. 365.

LA INDIANIDAD O LA TENTACION DE LA UCRONIA

La indianidad es un rechazo a la asimilación. Tanto a la que implica el mestizaje cuanto a la idea de integración nacional, o social. Frente al indigenismo, óptica de mestizos, la indianidad nace cuando los «indios» asumen su destino y organizan su propio discurso. La diferencia fundamental entre indigenismo e indianidad es que, si el primero desarrolla una conciencia social, la segunda llama a la conciencia étnica. No es una filosofía «para», es una filosofía «de». Es el indio y no un tercero quien tiene la iniciativa de la acción histórica.

Revisando la historia, se constata que todas las medidas tomadas por otros para «favorecer» al indio han terminado perjudicándolo. En abril de 1824, Bolívar dictó un decreto dándoles las tierras en propiedad, mientras las zonas comunes de pastoreo eran adjudicadas al Estado. Resultado: la propiedad pasó a manos de los grandes propietarios, que primero recibieron las tierras comunes (marka) de parte del Estado y luego obtuvieron a precio vil las parcelas de los indios. Así desaparecieron muchas comunidades y quedó configurado, a mediados del siglo XIX, el gamonalismo, que continuaba la encomienda colonial. Lo mismo ocurrió en Perú, donde el Congreso Constituyente de Lima de 1822 prometía a los indios ser «nobles, instruidos y propietarios...», y en Chile, donde O'Higgins por decreto de 1819 dio plena capacidad jurídica al indio, concediéndole el derecho de propiedad, lo que implicaba la capacidad de enajenar. Fue durante la vigencia de esta disposición, hasta 1852, que se constituyó la gran propiedad en los territorios que antes habían sido de la Araucanía. La institución de la propiedad privada ha sido sistemáticamente un factor de aculturación. Dar plena capacidad civil al indio resultó siniestro. En el fondo no servía sino para destruir las entidades comunitarias y dividir la tierra en propietarios individuales, que terminaron siendo los vecinos blancos. El liberalismo lejos de integrar al indio, en realidad lo marginó en la pobreza.[1]

1. «Chile el problema mapuche», presentado por el Departamento de Programas de la Oficina de Planificación Agrícola y Dirección de Asuntos Indígenas, *Anuario indigenista*, 1972, v. XXXII, diciembre, pp. 76-98.

La revisión de la cuestión indígena lleva a denunciar las políticas anteriores. Aparecen todas teñidas de «occidentalismo». El de derechas es claro, casi sistemáticamente es un racismo que parte del a priori de la superioridad absoluta de la raza blanca. La idea de «civilizar» es, en definitiva, hacer desaparecer al indio. La indianidad examina sobre todo el indigenismo de izquierdas que, inspirado en los esquemas de Morgan, peca de simplista y colonizador, pues no toma en cuenta las especificidades de cada pueblo. Rechaza el postulado de que para acabar con el problema indígena hay que proletarizar al indio, porque sólo puede realizarse a costa de la identidad étnica, y es otra forma (más sutil, dice un estudioso) de etnocidio.[2] Se rechaza el indigenismo porque implica una recuperación aculturante del indio y en ningún caso apunta a conservar ni sus valores ni sus instituciones, sino a promover el cambio cultural.[3] Rechaza asimismo la indianidad, todas las filosofías anteriores que implicaban asimilación o aculturación. Es el indio en cuanto tal quien debe decidir sobre su destino. Las políticas que se lo impiden, viendo en la solución del problema indígena una tarea nacional, hacen de él un «objeto», objeto de la acción de otros: continúan la concepción misional. Contra este paternalismo caritativo reaccionará, por sus principios, la «teología de la liberación», incluyendo, eso sí, al indio en la noción genérica de «pobre».

Difícil resulta no reconocer en muchas de estas posiciones la influencia de Paulo Freire. Afirmación decisiva de su *Pedagogía del oprimido* fue que la liberación no puede ser un regalo hecho a las masas, porque entonces los oprimidos no son coautores, sino objetos de la acción ajena.[4]

Nacen los primeros movimientos de la indianidad a fines de los años sesenta. Su implantación es a menudo limitada y su base social escasa. Lo que hace que se escindan con facilidad. En Bolivia, el movimiento *katarista*, formado alrededor de 1970, es hoy una confusión de instituciones rivales.[5]

Desde los primeros momentos, la indianidad fija sus objetivos:

1) Rechazo de Occidente: por igual de marxistas y cristianos. En este aspecto las posiciones más radicales son las de Fausto Reinaga.

2) Rechazo a encuadrar la lucha en el marco de los partidos políticos existentes. El enfrentamiento con Occidente es esencialmente cultural.

3) Afirmación de la unidad de la civilización india: de panindianismo habla Bonfil.[6] Lo común de las seis grandes unidades indias sería las estructuras sociales: sistema de parentesco, estructura asociativa, extensión de la idea social al mundo de la naturaleza, etc.[7]

4) Finalmente, sus reivindicaciones principales son: defensa de la lengua, de la tradición, revisión de la historia, autogestión.

La defensa de la tradición mitifica al indio, porque quiere ver una identidad sin solución de continuidad desde las civilizaciones andinas hasta el presente. En cuanto a la revisión de la historia, su posición es semejante a la «negritud», movimiento con el cual tiene muchos puntos en común. Los blancos han hecho una lectura de la historia con «el libro al revés». Es preciso revisarla, atendiendo al simbolismo de la oralidad... En cuanto a la autogestión, no quiere decir otra cosa que la administración por una comunidad de un territorio propio, sin intervención ni de blancos ni de mestizos.

Todos estos puntos parten de una idea de etnodesarrollo; es decir, de la posibilidad de un desarrollo separado. ¿Cuáles son las posibilidades reales de tener éxito? Es preciso señalar que los movimientos de la indianidad dependen fuertemente de la ayuda económica exterior. ¡Y desde sus inicios! Fue el Congreso Mundial de las Iglesias el que contribuyó a reunir a sus representantes en Barbados en 1971, y después en 1977.

Con la reunión de Barbados, el movimiento se inaugura oficialmente. Sólo oficialmente, porque en los hechos sus defensores lo hacen remontarse a los actos de resistencia de comienzos de la colonia. La reunión fue convocada por el Congreso Internacional de Americanistas celebrada en Lima en 1970. Se seleccionaron once antropólogos para reunirse al año siguiente en la isla en un simposio «Sobre fricción interétnica en América del Sur». De allí salió la declaración de Barbados que, aunque hecha sin participación de indígenas, trata de romper radicalmente con el etnocentrismo occidental. Denuncia el «proteccionismo» de las políticas oficiales, a los antropólogos y a los misioneros: sus aliados. Dichas políticas no tendrían otro fin que asimilar y aculturar al indio. Lo que resulta bastante cierto, si revisamos la historia. Un solo ejemplo: cuando se creó la Escuela Nacional de Antropología e Historia en México, en 1938, se le dio por misión promover la fusión racial y cultural, la uniformización lingüística, y velar por el desarrollo económico de los indios, para educarlos en un sentimiento coherente de patriotismo y nacionalidad. Por otra parte, hoy hay consenso en que «el etnocentrismo de los misioneros juega un papel hostil ante esas culturas, a las que rotula de "paganas" o "heréticas", mutilando así las religiones del indio y cerrando sus canales tradicionales de manifestación».[8] Numerosas instituciones fueron acusadas. Entre ellas el Instituto Interamericano, organismo de la OEA.

2. Bartolomé, Miguel A. y Scott S. Robinson, «Indigenismo, dialéctica y conciencia de clase», *Societé des Americanistes*, París, 1974.
3. Colombres, Adolfo, *La colonización cultural de la América indígena*, Quito, 1976, p. 224.
4. Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, pássim.
5. Favre, H., «L'Indigenisme», *Encyclopaedia Universalis*, 1990, suplemento, p. 127.
6. Bonfill Batalla, G., «Identidad étnica y movimientos indios en América latina», *IV Con-*

7. Antileo Reiman, Antonio, «Las comunidades indígenas actuales en Iberoamérica», *Iberoamérica una comunidad*, 1989, v. I, pp. 807-810.

Con Barbados nace una escuela de antropología que, defensora del relativismo cultural, condena toda forma de aculturación y plantea la necesidad del etnodesarrollo. Una de las personalidades de proa de esta escuela es Guillermo Bonfil Batalla. Bonfil ve en un panindianismo, de contenido anticolonialista, la base de la identidad. Como Fausto Reinaga, reivindica el concepto de indio.[9] Tiene el panindianismo en común con la negritud él no sentirse unido por una cultura (hay multiplicidad), sino por la condición de colonizado.[10] La identidad india, genérica, hay que desarrollarla a través de un proyecto político. Descansa fundamentalmente en la manera de hacer uso de la tierra. El indio no practica la propiedad privada y percibe la tierra como un ente vivo. Las formas de cultivo conviven con las formas de parentesco, vecindad, jerarquía, sexo, edad, etc. Otros ven la unidad en las estructuras sociales, los sistemas de parentesco, las formas asociativas y la extensión de la idea social al mundo de la naturaleza, común a todas las grandes unidades indias.[11] Piensa Bonfil que las crisis económicas favorecen la recuperación y el afianzamiento de las identidades étnicas.[12] He aquí uno de los puntos débiles de su discurso, porque uno puede preguntarse si su afirmación no deja flotando la pregunta de si la identidad india no estaría fuertemente marcada por la miseria y en relación directa con ella. Porque, si así fuera, ¿qué interés habría en recuperarla?

La indianidad, discurso de identidad afirmado en la resistencia cultural, nacería a fines de los años sesenta. Pero habría sido precedido por importantes movimientos. En Bolivia se iniciaría con la instauración del Día del Indio (por Busch, el 20 de julio de 1937) y se continuaría en 1945 con el Primer Congreso Indigenista Boliviano y las medidas tomadas en la ocasión por el presidente progresista Gualberto Villarroel (1919-1946): abolición de la mita, del pongueaje y de toda forma de servidumbre. Terminó colgado por la «rosca» (señores de tierras y minas) apoyados por el PIR (de tendencia stalinista) al año siguiente en la Plaza Murillo. En Brasil, la política de protección del indio comenzó a fines del siglo XIX con el mariscal Rondón, fundador del SIP (Serviço de Proteção aos Indos). El SIP llevó una política de pacificación no violenta: pero, como ha señalado Darcy Ribeiro, esta obra atendió más a las necesidades de la sociedad nacional que a los indios.[13] Cardosa de Oliveira considera que la verdadera labor del SIP fue la de neutralizar a los indígenas, que defendían con armas su territorio. Su «indigenismo» no fue más que un nuevo sistema de conquista.[14]

9. Bonfill Batalla, Guillermo, op. cit., p. 44.
10. Idem, ibídem, p. 43.
11. Antileo Reiman, Antonio, op. cit.
12. Bonfill Batalla, Guillermo, op. cit., p. 50.
13. Ribeiro, Darcy, «O politica indigenista».
14. Cf. Cardosa de Oliveira, «O Indo e o Mondo do Brancos».

Continuador del SIP, el FUNAI (Fundación Nacional del Indio) hacía figurar entre sus propósitos el respeto a la persona del indio y sus instituciones, de su integración progresiva en la sociedad nacional y la administración del patrimonio indígena. Se fundaron parques para proteger las tribus. En el famoso Parque Nacional de Xingu se encerraron dieciséis tribus en 22.000 hectáreas. No faltó quien calificara a esos parques, hoy desarticulados o amenazados de destrucción por la Trans-Amazonia y sus ramales, de «zoológicos de indios». La fundación de parques sirve para usurpar la tierra a los indios, denuncia Antileo Reiman. En el Cono Sur representan 1.530.700 hectáreas. ¡El Parque Nacional de Nawel Wapi, en Chile, tiene 750.000 hectáreas![15]

Sólo formalmente se puede afirmar que la indianidad nace con Barbados. Si es el rechazo a la asimilación, a la integración; entonces, se origina durante la conquista, con los movimientos de resistencia a la colonización. Poco se sabe de cuánto duró esta resistencia india y de sus numerosos estallidos, inclusive en la época republicana. Agitaciones sociales que sirvieron para fortalecer la conciencia indígena. Revueltas que, a menudo, tomaron la forma de movimientos mesiánicos o milenaristas. (Así les gusta a algunos llamarlos, aunque este término resulte algo anacrónico en el contexto.[16]) En los hechos la lucha por preservar la identidad se inicia en la década del 1560, en las proximidades de Ayacucho, con el movimiento Taqui Onkoy. Literalmente quiere decir «enfermedad del baile», por las sacudidas y convulsiones que experimentaban sus seguidores. Querían sublevar todo el reino contra los españoles. No era su propósito volver al tiempo de los incas, sino a una época anterior. Predicaban la resurrección de las huacas: las divinidades locales. Cristóbal de Molina historia que los hombres decían estar poseídos por las huacas y exigían el abandono de todo lo europeo. Otro episodio del siglo XVI fue la resistencia de los incas, refugiados en Vilcabamba, que terminó con la muerte de Tupac Amaru I, en la plaza de armas del Cuzco, en 1572, por orden del virrey Toledo. Los movimientos del siglo XVIII —el de Tupac Amaru II, entre otros— avivaron la conciencia indígena, que se reactiva en el presente siglo con las crisis de los años veinte.[17] Efecto semejante produjeron en Bolivia, en el siglo XIX y XX, las revueltas de Guaycho (1869), de Jesús de Machaca (1921), y de Chayanta, Cochabamba, Otavi y Ayoma entre los años 1925-1929. Un grupo de campesinos se propuso rescatar los restos de Tu-

15. Antileo Reiman, Antonio, loc. cit. Sobre política indigenista en Brasil las obras son numerosas. Una buena síntesis histórica es el artículo de Carneiro, Paulo, «La protección de los indios de Brasil», *Anuario Indigenista*, 1971, v. XXXI, diciembre.
16. Curatola, Marco, «Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onkay a Inkarí», *Allpanchis*, Cuzco, 1977, n.º 10, p. 69.
17. Supra. Sobre las luchas por la supervivencia indígena en la época colonial, véase los numerosos estudios recopilados por Sweet, David G. y Nash, Gary B., *Lucha por la supervivencia en la América colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

pac Catari, dirigente aymará de 1871, enterrados en las tierras de una antigua comunidad, transformada en hacienda.[18]

La más importante se produjo al finalizar el siglo XX. En 1898, Pablo Zárate (Willka) declaró la guerra total, para recuperar la tierra. En el Chaco argentino se formaron los Movimientos de Napalpí (1924), de Zapallar (1931-1934) y de Pampa del Indio (1933-1934).

A partir de Barbados se intenta organizar el movimiento indígena. La lucha es por un Poder Indio, tanto en el interior de cada país, como a nivel continental. Teniendo por cierto en cuenta que las fronteras nacionales no coinciden con el ámbito territorial de las comunidades.

Nace la reivindicación del Poder Indio del rechazo al universalismo, que sirve a la expansión colonizadora de Occidente. Consiste en el derecho a hablar por sí mismo, gobernarse y disponer de sí como pueblo. Es análogo al Black Power. En Guatemala, ciento cincuenta y ocho profesionales indígenas crearon en Quetzaltenango el Poder Indio. Repudiaban al ladino. Reclamaban la creación de un Ministerio de Asuntos Indígenas y la participación en la política nacional. Para acabar con los abusos pedían que los juicios se hicieran en el idioma nativo. Sobre estas bases fue fundado el partido indio de Guatemala, pero, a semejanza de Bolivia, sus aspiraciones se frustraron en alianzas dudosas. Durante la época de Salvador Allende se creó el Instituto de Desarrollo Indígena, destinado a apoyar las reivindicaciones araucanas: indivisibilidad de la tierra, producción cooperativa... Surgió también el MCR (Movimiento Campesino Revolucionario), al que se unieron grupos mapuches para recuperar las tierras usurpadas por los huincas (los blancos). En Argentina, la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas (1971) convocó el Primer Gran Parlamento Indígena Nacional, en Neuquén, 1972, donde se defendieron las tesis del Poder Indio. En 1975 nace la Asociación de Indígenas de la República Argentina. En 1973 surge la Federación de Indígenas del Chaco. En Colombia, se reorganizó en 1973 el Consejo Nacional de Política Indigenista. A partir de 1978, tienen los indios derecho a ser educados en su lengua. En 1981 fue fundada la Organización Nacional de Indios de Colombia (O.N.I.C.), que agrupaba una veintena de comunidades. Belisario Betancur les reconoció el derecho de autogestión, y en 1989 más de dieciocho millones de hectáreas pasaron a las comunidades. En 1974 se celebró en San Bernardino, Paraguay, el Parlamento Indio Americano del Cono Sur, con delegaciones de Argentina, Bolivia, Brasil, Venezuela y observadores de Canadá.

México ha tenido una política indigenista, que algunos consideran particularmente hábil.[19] En Pátzcuaro, Michoacán, se celebró el Primer Congreso Indigenista Interamericano, en cuya conmemoración fue instaurado

18. Rivera, Silvia, «Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento *katarista* 1970-1980», *Bolivia hoy*, México, Siglo XXI, 1983, pp. 126-128.

19. Favre, H., loc. cit.

el 19 de abril, Día Americano del Indio. México renunció al asimilacionismo en 1971 y triplicó el presupuesto del I.N.I. (Instituto Nacional Indigenista) entre 1972 y 1975. En 1975 se organizó el Congreso Nacional del Pueblo Indio en Pátzcuaro, que sutilmente tendió a transformar las reivindicaciones sociales en propuestas culturales.

En América del Norte el movimiento indianista está bien constituido: en Canadá (*National Indian Brotherhood*), y entre los esquimales (*Inuit Tapirisat of Canada*). En Estados Unidos se hablaba, desde hacía tiempo, de Indian Power o de Red Power. Desde el siglo XIX, por lo demás, los sioux se habían proclamado naciones soberanas.

¿Qué representa cuantitativamente la indianidad? No hay estadísticas serias sobre la población india.[20] La indianidad, además, se propone la recuperación del mestizo. Usa como término los «desindianizados». Mestizo para ellos es el indio que abandona la comunidad y parte a la ciudad, el aculturizado.

Respaldando las ideas de la indianidad aparecen los movimientos ecológicos y de defensa de las comunidades en peligro. Insisten éstos en los resultados negativos que acarreará para la humanidad la desaparición de las últimas etnias. La desaparición de los últimos *pajeé* (hechiceros) de la Amazonia significará una pérdida enorme para la farmacología occidental. Con el indio desaparecerá el secreto de sistemas de curación que nuestra ciencia no ha tenido tiempo de estudiar y con la selva se destruirán especies capaces de representar la salvación para muchas enfermedades. Recuérdese que el 25% de la farmacopea moderna procede de las selvas tropicales. Sólo los indios «chacoboo» de Bolivia utilizan 649 especies vegetales, ninguna conocida, y el Instituto del Cáncer de los Estados Unidos tiene clasificadas dos mil especies tropicales que pueden prevenir el mal.

La defensa del indio ha suscitado la solidaridad internacional. A semejanza de la defensa de la naturaleza, es uno de los temas de las nuevas tendencias progresistas. Sting, famoso músico pop, ha llevado la voz cantante. En América se trata de proteger 484 culturas diferentes. Sólo en Brasil hay ciento cincuenta tribus amenazadas...[21] Sin embargo, hay un aspecto en el cual la ayuda de los europeos, que conocen superficialmente los problemas de América y las realidades de la miseria, resulta especialmente inquietante. A menudo se tiene la impresión de que, más que defenderlos en cuanto hombres (rara vez se plantea, por ejemplo, el problema de la modernidad, o se hace con horror), los miran y defienden como si formaran parte de la fauna.

Fausto Reinaga es considerado por muchos —por sí mismo, en pri-

20. Antileo Reiman, Antonio, loc. cit., da la cifra de 90 millones de padre y madre indios. Debe ser un error de imprenta por nueve millones. Luego afirma que la densidad mayor de la población india es baja, sólo el 1%. Lo que me parece demasiado poco en determinadas regiones.

21. De Azqueta, Bernar, «El último grito de Takumá», *El País*, 10 de mayo de 1989.

mer lugar— el fundador de la indianidad. Otros estiman que su discurso es un disparate o simplemente lo califican de «racista».[22] Reinaga predica la indianidad radical.[23] La meta del indio es el Poder Indio. Dice Reinaga: «El Occidente ha sido cruel conmigo. Pero no me ha vencido.»[24]

Fundador en 1962 del PIB (Partido Indio Boliviano), del CIM (Comunidad India Mundial, 1977) y cofundador, con el Movimiento Indio-Europeo, del movimiento Pan-Indio, Reinaga cree firmemente que, el día en que se una el pensamiento amáutico con el ejército y el indio, desaparecerá de la tierra el odio, el hambre y la guerra...

> El día en que esta trinidad penetre y ocupe la mente del Pentágono y el Kremlin, ese día los cañones atómicos de los Estados Unidos y la URSS, transformados en energía, serán energía de trabajo y paz cósmica... Y ese día, habrá desaparecido de la Tierra: el odio, el hambre, la guerra; y el hombre, hijo convicto y confeso de la Pachamama y del Inti, habrá planteado en el Orbe el Reino de la Verdad y la Libertad![25]

Uno de sus imperativos es la defensa de los ríos, los mares y los bosques, de los Poderes Telúricos, afirmando que «la Ecología antes que ciencia es una religión».[26]

Base de su discurso es la noción de pensamiento amáutico. Los amautas eran los depositarios del saber en la sociedad inca y debían transmitirlo de generación en generación. El pensamiento amáutico es la piedra angular del *Ser* Indio. Es la concepción cósmica del hombre y del universo. Pero, para cambiar el mundo, el pensamiento amáutico debe destruir el pensamiento socrático.[27] Para Sócrates el hombre es animal racional: existe para la razón, que no es más que dolor. En cambio el hombre amáutico es un ser cósmico. Existe para vivir con el mínimo posible de dolor.[28]

> Su pensamiento se encuentra petrificado, dormido. Cuando despierte y se ponga a andar, la sociedad inka, maya, azteca, piel roja... salvarán la vida y el hombre del planeta tierra. La indianidad debe edificar la comunidad mundial cósmica. Con el poder del pensamiento amáutico se debe organizar cósmicamente a los seres del planeta Tierra. El Cosmos es comunidad. Mi pensamiento es cosmos, mi acto, mi conciencia, en una palabra yo soy cosmos.[29]

22. Favre, H., loc. cit.
23. Un año antes de la Reunión de Barbados, Fausto Reinaga publicaba en Bolivia dos libros que representan el pensamiento radical. Cf. *La revolución india*, La Paz, Partido Indio Boliviano, 1970, y *Manifiesto del partido indio boliviano*, La Paz, Partido Indio Boliviano, 1970.
24. Reinaga, Fausto, *Indianidad*, La Paz, 1978, p. 9.
25. Idem, ibídem, p. 16.
26. Idem, ibídem, p. 99.
27. Idem, ibídem, pp. 85-86.
28. Idem, ibídem, p. 90.
29. Idem, ibídem, p. 97.

Es la reivindicación de una visión del mundo en que el hombre es parte y no enemigo de la naturaleza.[30] Reinaga afirma la universalidad del pensamiento amáutico, basándose en la aseveración de que la raíz de todas las lenguas vivas es el maya.[31]

En lo que respecta al indio, la indianidad implica su liberación. El indio de Bolivia ya no será «pongo-político» (siervo) de nadie, ni de los nacionalistas ni de los comunistas. Porque el indio ha forjado su propia ideología. La revolución india apunta a establecer el Poder Indio.[32]

Preocúpase Reinaga de dejar en claro que el indio no piensa como el Occidente individualista ni defiende la propiedad privada, su concepción es comunitaria. Su identidad está en la unidad con la Tierra y el Sol. Por eso, fuera de su órbita, es «una bestia deshumanizada»: Europa es el caos en el cerebro del indio.[33]

Mirando al pasado, afirma que la destrucción de las comunidades fue mayor con la república que con España. Ha sido la reforma agraria, reforma mestiza, la que ha terminado de convertir en escombros a la comunidad. Su idea es reconstruir «Preamérica». Cuando despierte el Tawantisuyo en el cerebro del indio, comenzará la revolución india, salvadora del mundo.[34] El Tawantisuyo es todo el continente y no lo que han inventado los cronistas del Rey de España.[35]

El ataque al mestizo de Reinaga es particularmente violento y despreciativo. El movimiento indio no va por la senda mestiza, le habían amputado sus antenas para que no pudiera ver, sentir, pensar o hablar como indio: «El racismo mestizo es un odio absoluto al indio.»[36] Con cajas destempladas, despide, por igual, a marxistas y cristianos: Cristo es odio, Marx es odio... Cristo mata al indio, Marx mata al indio. Hay que sacarlos de la cabeza del indio... Su ruptura con las izquierdas es total, porque han reducido al indio a «una clase», y concluye: «el enemigo, el verdugo del indio es Cristo, es Marx y es el Ché».[37] Los jesuitas son los perros guardianes de la europeización, invaden las comunidades y escriben antropología, historia y sociología, el mestizo es su títere. Las catequesis jesuitas marxocristianas y sus instituciones se oponen al indio.[38]

Se trata de que los indios lleven por sí mismos la gestión de sus asuntos. La historia muestra que los centros oficiales, religiosos o no, someten al indio a un tutelaje, manejan a su arbitrio los fondos de la comunidad

30. Bonfill Batalla, G. Citado por Reinaga, Fausto, op. cit., p. 104.
31. Reinaga, Fausto, *Indianidad*, p. 96.
32. Idem, ibídem, p. 117.
33. Idem, ibídem, p. 67.
34. Idem, ibídem, p. 32.
35. Idem, ibídem, p. 90.
36. Idem, ibídem, p. 122.
37. Idem, ibídem, p. 73.
38. Idem, ibídem, p. 47.

y terminan por condicionarlo totalmente. Tal vez la mejor definición de indianidad sea la constatación de que en el momento actual las comunidades tienen suficiente conciencia de sus valores y de la opresión sufrida, como para asumir su propio destino y enfrentarse al mundo moderno.

¿Por qué indio e indianidad? ¿Por qué no indigena? En particular si se tiene en cuenta que la noción de indio es precisamente la impuesta por el conquistador y una forma de hacer *tabula rasa* con las identidades precolombinas. En este punto las opiniones se dividen. Fausto Reinaga y Bonfil prefieren el término indio al de indígena... Para Reinaga indígena es una voz que refleja descriminación racial: indígena significa no europeo. Indígena respecto a Europa es un bárbaro subdesarrollado: es el mestizo bastardo. El indio es indio. No es indígena. El mestizo no es europeo ni es indio, es el «indígena». La interpretación del término indígena resulta un poco antojadiza si nos referimos al diccionario, donde simplemente quiere decir «natural», originario de un país. Aparte de no concordar con el diccionario, es cierto que hay un deslizamiento etnocéntrico en el uso cotidiano del término. Es difícil pensar en un francés como indígena. El deslizamiento es análogo al de exótico, que figura en el diccionario Larousse, simplemente, como lo que resulta extraño a Europa.

Flores Galindo, en *Buscando un inca* (1986), se refiere a la utilización hecha por algunos indigenistas del término «hombre andino», destinado a eludir las connotaciones peyorativas que veían en «indio» o «indígena». Pero también «hombre andino» ha sido convertido en un estereotipo: alude a un personaje al margen de la historia, inalterable y viviendo un eterno retorno sobre sí mismo, incapaz de modernidad, inmóvil y pasivo. Identifica al indio con la piedra y en esta imagen lítica sólo hay pasado: mitos o arquitecturas abrumadoras. La expresión tiene aún otro defecto: reduce a todos los hombres de la sierra, que no se definen como andinos ni como indios sino con relación al pago en que nacieron, a un común denominador. Pese a ello, Flores Galindo considera la denominación útil, porque permite «desprenderse de la connotación racista que implicaba la palabra indio, evoca la idea de una civilización, no se limita a los campesinos sino que incluye a pobladores urbanos y mestizos, toma como escenario la costa y la sierra, trasciende los actuales límites nacionales y ayuda a encontrar los vínculos entre la historia peruana y las de Bolivia y Ecuador».[39] Su libro se propone en realidad responder a la pregunta: ¿Qué es lo andino?

El gran problema de todos estos movimientos es resolver el conflicto entre identidad y modernidad. En particular si se piensa que toda modernización altera la identidad.

Por otra parte, una cuestión particularmente compleja es saber si toda identidad es rescatable... ¿Y cuando comprende elementos abiertamente contrarios a la idea actual de libertad, o cuando representa la sumisión de un grupo o un sexo? Y cuando digo libertad no temo referirme a la tradición occidental, que a fines del siglo XX parece imponerse más y más; tampoco excluyo las libertades reales, ni las particulares de cada cultura. Pero, en el mundo moderno, las unas no pueden olvidar las otras.

La cuestión fundamental de estos movimientos es cómo situarse frente al futuro. En este sentido son cuatro las respuestas fundamentales:

1) Los paseístas. Hablan de reconstruir el pasado. Es la reivindicación más tradicional y sigue siendo muy fuerte en ciertas regiones, porque las instituciones que sustentan esta posición son importantes. Es el caso de Colombia con el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y la ONIC (Organización Indígena Nacional de Colombia), en Bolivia con el MINCA, (Centro de Coordinación y Promoción Campesina) dependiente de la Iglesia. En esta posición se sitúan la mayoría de los movimientos históricos. Desde Tupac Amaru, que intentó restaurar el gobierno de su antiguo linaje, hasta el «andinismo» de Valcárcel.[40]

2) Reformista. Viene de los países angloamericanos. Se proponen establecer relaciones de igual a igual entre la civilización occidental e indígena. Es una disposición al diálogo. Análoga a la defensa de los derechos civiles de los negros en los años sesenta.

3) Socialismo indio y socialismo pluralista. Actitud de las etnias que viene de la selva ecuatoriana y peruana. Asimila socialismo a comunidad y hace una alianza entre etnia y clase. Es pluralista porque busca asociarse con organizaciones no-indias.

4) Radicalismos. Plantean la lucha armada. Surgen en Guatemala y Honduras, dentro del marco nacional. Teóricamente son los puntos de vista de Reinaga. No es el caso de Sendero Luminoso, cuya ideología es más bien mestiza y que no participa orgánicamente en el interior de la indianidad.

Hay en la indianidad una actitud semejante a la negritud. La idea de Poder Indio está directamente inspirada en la de Black Power. Como la negritud, busca una revalorización de la historia y de los valores de la cultura original. En Reinaga se trata de un Estado indio, que coincide con un fuerte nacionalismo boliviano y no vacila en apoyarse en las FFAA. ¿Es una indianidad militarizada? A la vez la indianidad toma un perfil de ideología planetaria, en particular al presentarla como una reconciliación del hombre con la tierra y como una doctrina de paz. A diferencia del Occidente, en la cosmovisión india el hombre no está en lucha con la naturaleza. ¿Cómo, en el discurso de Reinaga, esta idea de paz se compagina con la alianza con el ejército? Es cuestión no resuelta.

Resulta difícil comprender de qué manera puede realizarse el proyecto de la indianidad. Cada vez se ve más claro que los indios están cansa-

39. Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Cuba,

dos de ser tarjetas postales o escaparates para turistas. En la Amazonia ya no llevan taparrabos ni se pasan el día bailando en medio de gritos incomprensibles. No faltan quienes lucen costuras de corte parisino (made in Amazonas) y calzan bambas de marca. El espacio para el exotismo se va reduciendo sensiblemente y en gran medida se mantiene por las necesidades del mercado. Este alejamiento del exotismo de vitrina fue uno de los temas de la Cumbre Amazónica de Indígenas y Defensores Internacionales de la Naturaleza, que se celebró en Iquitos en mayo de 1990. El tema fundamental de esta Cumbre, a la que asistieron mayoritariamente instituciones ambientales estadounidenses, fue unir la defensa ecológica con la de las comunidades. La idea es que su existencia no puede estar separada de los territorios donde siempre han vivido.[41]

Grandes son las dudas que despuntan frente a afirmaciones semejantes a las de Antileo: «El indio aún mantiene intacta su identidad.»[42] Grandes, porque sabiendo lo frágil que es la identidad, ¿cómo podrían mantenerla intacta los indios, después de quinientos años de abandono, y después de haberles sido negados todos sus referentes culturales por el hecho de la conquista? ¿Cómo mantenerla frente a una modernidad capaz con sus producciones más triviales de alterar el equilibrio cultural y social? La gran pregunta es cómo resolver el conflicto entre identidad y modernidad. ¿Qué queda de la identidad si aceptamos la modernidad? ¿Y si no la aceptamos? ¿No corremos el riesgo de convertirnos en zoológicos humanos? ¿En beneficio de quién? Si mantener intacto significa haber conservado la cultura, resulta ingenuo adherirse a esta afirmación. Si, por el contrario, significa transculturización, entonces sí que es pensable. Pero en este caso tenemos que analizar el problema de una manera completamente diferente. Abandonar las ideas paseístas y comprender la identidad como proceso. Proceso frente al futuro, no momificado ni litificado para la historia, sino capaz de transformarse en sentido positivo, creativo. Un sentido que sólo puede venir de un proyecto realista de futuro. Sólo así, por lo demás, la identidad puede ser auténticamente liberadora. Puede inscribirse en los designios la liberación del hombre, de las razas, de las clases, de la mujer. ¡Las identidades tradicionalistas suelen comportar numerosos rasgos opresivos!

Dar una solución al llamado «problema indígena» en estas condiciones parece una quimera. Es indudable que parte de la solución está en el éxito del desarrollo. En gran medida las reivindicaciones son económicas y sociales, aunque pueden ser canalizadas en movimientos identitarios. El indio sigue siendo mano de obra barata para el hacendado. Aún están vigentes los viejos sistemas: colonato en Bolivia, yanaconaje en Perú, huasipungaje en Ecuador, terraje en Colombia... Aun aceptando las posiciones del relativismo cultural más radical, sobre el igual valor de las culturas, es, sin duda, la occidental la que ha mostrado ser más resistente y destructora, y sólo el aislamiento puede preservar a las otras. En particular las más débiles. Un aislamiento, cada vez más difícil, en la medida que la historia avanza...

Por otra parte, ¿no es un abuso confundir los movimientos reivindicativos con la vuelta al pasado? Las grandes luchas sociales son coyunturales, concretas. Sus legitimaciones resultan a menudo explicaciones oportunistas o recuperaciones del movimiento. La indianidad recupera a Tupac Amaru por haber avivado la conciencia indígena. Pero él no quería volver al pasado, quería poner indios en los cargos ocupados por los blancos, indios de reyes, virreyes, obispos...[43]

Mérito de la indianidad es haber modificado la óptica de las políticas indigenistas. Su aporte fundamental es haber hecho aceptar la afirmación de que no se trata de asimilar a los indios sino de preservar sus diferencias. Su debilidad es el ¿cómo? En México el éxito retórico es evidente. Sucesivamente los presidentes han definido el Estado como pluricultural (1971), multiétnico (1975) y multinacional (1982). La progresión verbal puede ir muy lejos...

Cualesquiera sean las razones: porque la recesión económica hace innecesaria la integración y lleva al indio a buscar refugio en la comunidad, porque se piensa que dándole tierras se puede combatir la guerrilla o el narcotráfico, o porque la defensa del indio se puede incluir en las compensaciones exigidas por las naciones amazónicas para preservar la selva, el hecho es que el reconocimiento de los derechos étnicos se manifiesta como tendencia general en América latina. La cuestión está en saber hasta dónde se puede llegar y qué representa esto para la integridad nacional. En particular, en países con tal alto índice de población india como Bolivia. Más que en el cuadro nacional, estas culturas, que no reconocen fronteras, ¿no se defenderían mejor en el marco de una comunidad latinoamericana?

43. Lewin, Boleslao, *La rebelión de Tupac Amaru*, Buenos Aires, Hachette, 1957, pp.

AFROAMERICA

Las ideas de Afroamérica y de negritud son simultáneas y presentan características análogas a las estudiadas a propósito del indigenismo. En cuanto a la historia del negro en América, a semejanza del llamado problema indígena (la diferencia es que el negro nunca fue considerado un problema, sino más bien un útil), podemos distinguir diversas etapas. Primero, la época colonial, durante la cual la cuestión no es de identidad sino de naturaleza. Segundo, durante el siglo XIX y hasta comienzos del XX, período marcado por la lucha abolicionista, donde la visión dominante es la que el blanco, el de «buenas intenciones», tiene del negro, y que denominamos «negrismo». Tercero, a partir de los años treinta, y como consecuencia de la crisis económica, la formulación de ideologías de identidad que, en grandes líneas, se resumen en los términos de negritud y afroamericanismo.[1]

Durante la colonia, de acuerdo con la perspectiva aristotélica, el negro era considerado un ser sometido naturalmente a la servidumbre. Los textos de la época atribuían a los africanos «males de naturaleza» y repetían los argumentos de Aristóteles, de que habían nacido para ser siervos y sujetos a otros.[2] En esa época no había dudas de identidad. La cosificación era total: los africanos ni siquiera eran vendidos como individuos sino por «piezas».[3] Todavía en 1812, cuando la Constitución de Cádiz instituyó quién era español, quedaron excluidos «los que por cualquier línea son habidos o reputados por originarios de Africa».[4]

1. Delesalle y Valensi, L., «Le mot nègre dans les dictionnaires français d'Ancien Régime», *Langue française*, Larousse, 15 de septiembre de 1972, pp. 79-104, han mostrado cómo ha evolucionado el significado de «nègre» en el diccionario. Un estudio semejante podría hacerse en castellano.

2. Bénassy-Berling, M. C., «Alonso de Sandoval, les jésuites et la descendance de Cham», *Etudes sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, Paris, 1981, v. I, p. 56.

3. «Negros piezas» eran los que tenían siete cuartas de altura. Cuando no llegaban a tal estatura se completaba la pieza con un chico. Cf. Acosta Saignes, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, La Habana, 1978, p. 72.

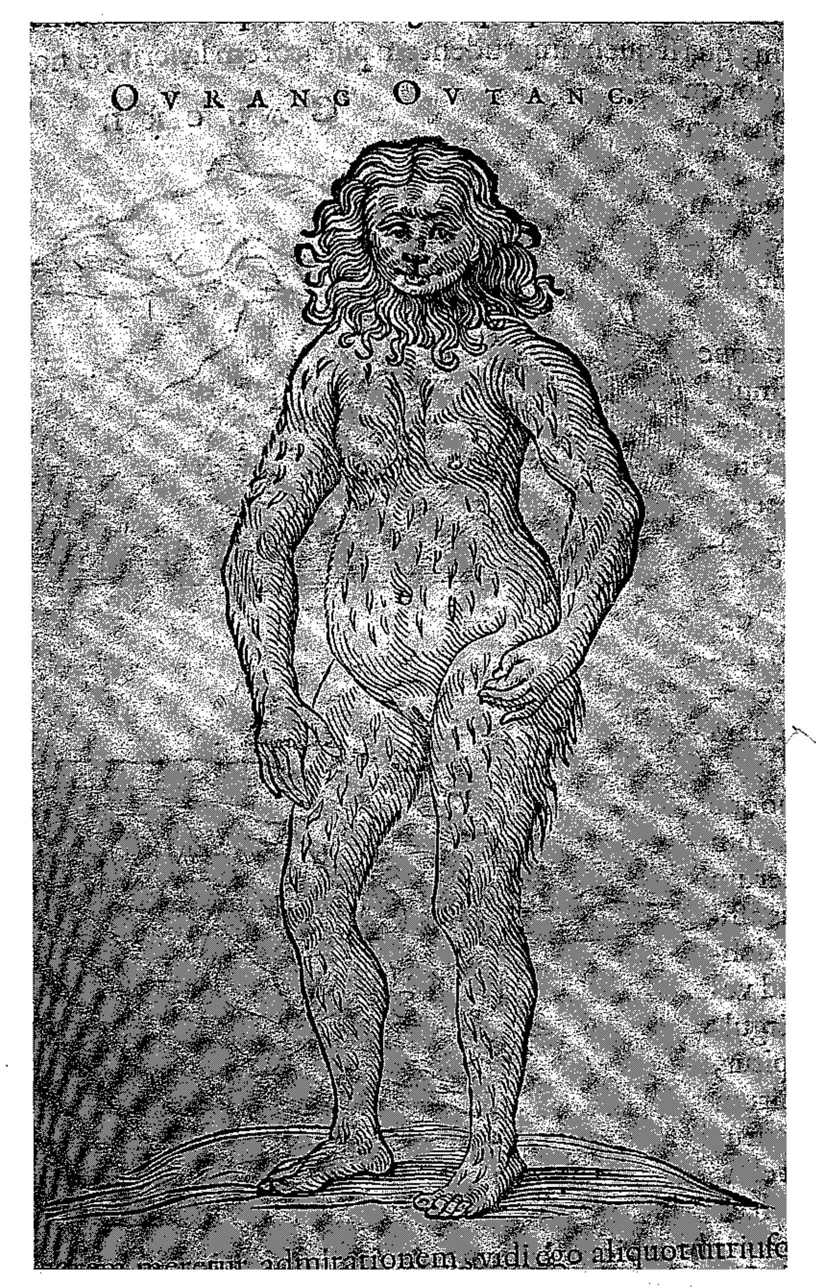
4. Constitución de Cádiz, artículos 5° y 22°. Por otra parte, podríamos desarrollar el nuevo espíritu desde finales de la colonia y en los primeros años de la independencia, pero ya lo

A los argumentos clásicos sobre la esclavitud, se agregaban durante la colonia los bíblicos, para determinar la naturaleza del negro. Se afirmaba que era descendiente de Cam y, por lo tanto, maldito por haberse reído de la borrachera de su padre, Noé. Y, como nada en la Biblia indicaba qué era el ancestro directo de los negros, se afirmaba que Cam quería decir «calor», emparejándose esta etimología a la de «rostro quemado», una de las traducciones posibles de la palabra griega «etíope». Agréguese a lo dicho el convencimiento generalizado de que el color negro era expresión de tinieblas, de mal, del diablo, de la depravación humana o de la suciedad de alma, y se tendrá el cuadro completo de la imagen del negro durante la colonia. ¿Eran hombres? No faltaban los curas que se negaban a darles la eucaristía, e incluso sus defensores los situaban en las fronteras de lo humano. Todavía a fines del siglo XVIII, un discípulo de Lineo sostenía que los africanos eran híbridos de blanco y mono.[5] Imagen que reproducía la iconografía de las regiones exóticas, poblada de seres a medio camino entre el animal y el hombre: el orangután, el perezoso...[6]

Hay, sin embargo, durante estos siglos una evolución. Todavía a comienzos del XVII, era posible un personaje negro con tanta dignidad dramática como Otelo, y Góngora podía escribir, en 1609, versos inspirados en el lenguaje mulato, que parecen anticipar la rumba.[7] En el XVIII habría sido imposible. Si la idea de inferioridad comienza a existir desde el inicio de la trata, es en el siglo XVIII cuando el europeo se convence profundamente de la inferioridad de todos los negros. Esta «inferioridad» va a ser afirmada por tres tendencias teóricas: las del «milieu», iniciadoras del relativismo cultural, pero que hacen ver a Africa como un conjunto de tie-

hemos hecho en otro libro. Cf. *Culturas afroamericanas*, Madrid, Anaya, 1989. Cabe, solamente, agregar que, a comienzos del XIX, los sentimientos de españoles y criollos son confusos. Ya en 1814, Blanco White publica *Bosquejo del comercio en esclavos, y reflexiones sobre este tráfico, considerado moral, política y cristianamente*, Londres, Ellerton and Henderson, 1814. Por otro lado, los criollos liberales e ilustrados, a la vez que calificaban de miserable el comercio de esclavos, estimaban que la esclavitud era necesaria. Así lo dijo Francisco de Arango, amigo de Humboldt, en un informe sobre los males y remedios de Cuba publicado en 1812, en La Habana. (Cf. Minguet, *Alexandre de Humboldt* pp. 520-521, y Pons, *Blanco White et la crise du monde hispanique*, 1990, p. 330, nota 95.) A su vez, en las Cortes de Cádiz, los representantes criollos, aun cuando consideraran la trata como inaceptable, se oponían a la abolición de la esclavitud porque atentaba contra el respeto a la propiedad individual (cf. Pons, op. cit., pp. 695 y 738, nota 164).

5. Bénassy-Berlin, M. C., op. cit., p. 60.
6. Cf. Rojas Mix, Miguel, *América imaginaria*.
7. Pongamos fustana
e bailemos alegría;
que aunque samo negra,
sa hermosa tú.
Zambambú, morenica del Congo,
zambambú.
Vamo a la sagraria prima,
veremo la precesión.



El orangután en sus primeras representaciones aparece como un ser a medio camino entre el hombre y el animal. Muchos grabados relativos al americano lo muestran bajo este mismo prisma.

rras salvajes y hostiles, lo que implica emitir un juicio desfavorable sobre el hombre negro; las del racismo biológico, surgidas con el desarrollo del biologismo y que combaten la unidad del hombre y el común origen adánico; y, finalmente, las del progreso, cuyo esquema histórico jerarquizaba las sociedades en salvajes, bárbaras y civilizadas.[8]

Así pues, cuestionada su humanidad y establecido el hecho de que su condición natural era la esclavitud, las posibilidades para el negro de luchar por su dignidad y conservar o desarrollar una cultura, eran extremadamente limitadas. Sólo podía guardar jirones de sabiduría, adaptándolos a su nueva condición, a través de la música, la tradición oral y el sincretismo religioso.[9] Debía buscar en otra parte su dignidad humana. La reencontraba en dos actitudes posibles: una implicaba integrarse; la otra, rebelarse. Desde entonces la toma de conciencia, la búsqueda de sí, ha estado marcada por esta opción: cristianismo o cimarronaje en la época colonial, reivindicación de derechos civiles o separatismo en los tiempos más recientes.[10] El cristianismo le decía al negro que frente a Dios él era igual a los otros; el cimarronaje le daba la libertad.[11] Será de éste de donde nacerán las filosofías de identidad. Pero había también una tercera salida, sólo que tomaba varias generaciones: «blanquearse».

El «negrismo» aparece en la etapa final de la esclavitud. Puede denominarse así una actitud en la literatura y el arte del siglo XIX que toma al negro por protagonista y, en la mayoría de los casos, se caracteriza por ser antiesclavista. Es el tema del buen salvaje, que bajo la forma de «noble salvaje» no se reduce al indio sino que comprende también al negro. Un ejemplo es la historia de Nay, intercalada en *María*. El modelo literario es *Uncle Tom's Cabin* (1851), de Harriet Elizabeth Beecher-Stowe. Es seguida, e incluso anticipada, en América latina por una serie de novelas, entre las que se destacan las de la narrativa cubana: *Francisco* de Suárez, *Sab* de Gómez de Avellaneda, *El negro Francisco* de Zambrana, *Uno de tantos* de Calcagno. El negrismo se explica dentro de la ambigüedad política del discurso independentista frente a los esclavos. La abolición representará todavía una prolongada lucha después de la independencia. Chile fue el primer país en abolirla, en 1823, tenía pocos esclavos; el último, Brasil, en 1888. Entretanto la habían ido aboliendo Colombia en 1851, Argentina en la Constitución de 1853, Perú en 1854. La trata era perseguida desde principios de siglo, pero el tráfico no disminuyó; Cuba sólo suprime la esclavitud en 1886 y recibe entre 1820 y 1865 más de medio millón de africanos.

Precediendo a la narrativa, el negrismo antiesclavista apareció en el arte. En las ilustraciones de *Narrative of Five Years Expedition Against the Revolted Negros in Surinam*, de Stedman, y en las litografías del *Voyage pittoresque dans le Brésil*, de Rugendas, se encuentran descarnados testimonios de los sufrimientos de los negros.[12]

El negrismo es un arte y una literatura hecha por blancos, pero que contribuye grandemente a liquidar el sistema esclavista. No se olvide que *La cabaña del Tío Tom* fue escrita justamente para oponerse a una ley de 1850, que declaraba la obligación de denunciar a todos los esclavos fugitivos.

No deja, por otra parte, el negrismo de ser racista. A la vez que denuncia la esclavitud, reproduce una imagen cargada de prejuicios. La novelística lo ilustra. En *Cecilia Valdés*, novela señera del romanticismo cubano, Cirilo Valverde habla de la «perversidad de la esclavitud»,[13] pero dice que el negro pertenece a «una raza inferior..., de modos soeces»[14] e «incapaz de sentir y padecer».[15] Y si los pintores viajeros fueron sensibles a los sufrimientos del esclavo, es menos claro en los criollos. En general dan una imagen histriónica y folclórica del negro: la que encontramos en los cuadros de Landaluze en Cuba o, más tarde, en las pinturas de Figari, en Uruguay. Los negros se muestran con rostros carentes de personalidad, todos iguales, todos descoyuntados y jetones, con enormes sonrisas bobaliconas o pícaras. Más que seres humanos son notas de color que ponen humor en el paisaje. Ya Juan Ramón Jiménez reacciona contra esta imagen:

> Yo no acepto como expresión indígena esencial el indigenismo artificial americano que hoy lo invade todo por aquí... Gitanismo, indigenismo que, igual que el negrismo de los blancos, que no es negro, han extraviado tanto a ciertos poetas, artistas y críticos popularistas iberoamericanos y españoles. Indio, negro, gitano,

8. Sobre el desarrollo del racismo antinegro entre los franceses véase Cohen, *Français et Africain*.

9. Sobre el sincretismo religioso los estudios son numerosos. En el coloquio de Dakar, *Negritude et Amérique latine*, las referencias son múltiples. En particular véase Verger, Pierre, «Tentatives d'Aliénation, Syncrétisme et Résistance Religieuse des Africains Transportés Autrefois au Brésil», y Bastide, Roger, «Le rencontre des dieux africains et des esprits indiens», donde analiza el sincretismo entre cultos religiosos africanos e indios: entre el *candomblé* y el *catimbo* (el *candomblé del caboleo* y el sincretismo total de una religión unificada en el «espíritu Umbanda»).

10. Incluso la contribución a la historia de los negros ha sido ocultada. En América se desconoce su participación en las luchas de la independencia. San Martín cruzó los Andes con dos unidades de soldados negros y es casi desconocido que el coronel Lorenzo Barcala (1795-1835), así como el coronel José María Morales (1818-1894) eran afro-argentinos. Cf. Reid, Andrews, *Los afro-argentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires, La Flor, 1989, p. 139 y ss.

11. Colombres, Adolfo, *La colonización cultural de la América indígena*, Quito, 1976, p. 36, dice: «Buscando la igualdad aceptan la religión cristiana, pues en un plano al menos ideal blancos e indios serían hijos de un mismo padre. Para un Tekúna, cristiano y civilizado son términos equivalentes. En la conversión ven un paso decisivo hacia su integración en la comunidad neobrasileña.» Sobre el cimarronaje y el papel de la religión en la lucha por la dignidad del negro durante la colonia, véase Sweet, David G., y Nash Gary B., *Lucha por la superviven-*

12. El libro de Stedman fue publicado en Londres en 1796 y conoció una edición francesa en 1799. El de Rugendas fue publicado en París en 1835.

13. Villaverde, Cirilo, *Cecilia Valdés o la loma del Angel*, La Habana, 1972 (2 vols.), v. II, p. 85.

14. Idem, ibídem, v. I, pp. 153-154.

desde fuera, son literatura forzada, no poesía directa. Para que lo fuera, es imprescindible que el poeta sea gitano, negro o indio, no blanco pintado de cualquiera de las tres razas.[16]

Esta imagen del negro continuará siendo reproducida hasta muy entrado el siglo XX. Los comics la harán suya en el estereotipo del negro-tizne, pelo mota, boca en forma de salchicha y ojos redondos. Figura en *Tintín au Congo* y en numerosos comics usamericanos de los años treinta, desde *Little Orphan Annie*, de Harol Gray, hasta *Dick Tracy*, de Chester Gould. La misma que reproduce la primera película hablada: *El cantor de Jazz*, de Al Jolson. En realidad, en la literatura y en los comics de la primera mitad del siglo circulan dos clisés. Su propósito: mostrar la superficialidad del proceso de «descolonización», integrar al negro en un sistema social jerarquizado y reproducir, en un nuevo contexto, la teoría aristotélica de la «explotación natural». Una, es la imagen del «buen negro», fiel al servicio del blanco, merece buen trato, pero no por razones contractuales, sino humanitarias: es el prototipo del Tío Tom y de Lothar, el negrazo de *Mandrake el Mago*. La otra es la imagen del «mal negro», del pardo levantisco y cimarrón. Estigmatizada por la literatura folletinesca y el cine, también se refleja en los comics. La reproduce un famoso *fumetti* del fascismo italiano: *Dick Fulmine (Juan Centella)*, en el cual el principal enemigo del héroe era un hercúleo negro cubano: Zambo.[17]

Los estereotipos recién descritos continuaron negándole la personalidad al negro mucho después de que la esclavitud hubiera sido abolida.

Hasta muy tarde los *minstrels*, los músicos negros que iban de pueblo en pueblo en los Estados Unidos, tenían que maquillarse de negros, para poder presentarse en escena de acuerdo al estereotipo que divertía al público. Negro sobre negro, una máscara sobre otra máscara, como dice Mercuccio cuando parte con Romeo al baile de los Capuletos. El día que los *minstrels* rechazaron ese maquillaje fue un día fausto en la afirmación de la identidad del negro americano.[18]

16. Jiménez, Juan Ramón, *La corriente infinita*, Madrid, 1943, p. 192.

17. De Mandrake hablamos en *Entre Tintín y Corto Maltese: Imágenes de América en los comics*. «Dick Fulmine» fue creado por Carlos Cossio en 1938, cuando Mussolini prohibió la publicación de todos los comics americanos —con excepción de Mickey. En la España franquista, donde se le conoció con el nombre de «Juan Centella», fue muy popular. La publicación duró hasta la muerte de Cossio en 1955.

18. En realidad, esta imagen sin identidad del negro aparece andando el siglo XVIII. En el siglo XVI desempeña papeles importantes en la conquista. Es el caso de Juan Valiente que fue con Valdivia a Chile, y que, por sus méritos, fue nombrado encomendero. Durante el período barroco desaparece su individualidad. En especial, en las tapicerías es una nota de color, pero hay una serie de retratos que lo muestran con individualidad, como los de Rubens. La literatura isabelina, con Shakespeare, le da un papel protagónico. No hay que olvidar el santoral negro, que encuentra rica expresión en el arte. Cf. *L'image du noir dans l'art occidental*. En esta obra interesa el v. II, t. II, «Des premiers siècles chrètiens aux grandes découvertes» de Jean Devisse y Michel Mollat, Friburgo, 1979, y el v. III, t. I y II, «De l'Europe a l'Améri-

Pero esta imagen no se reducía a los medios de comunicación de masas, se hallaba en numerosos pensadores de la identidad nacional o continental. Pedreira en *Insularismo*, obra básica para estudiar la identidad borincana, afirma que los costados negativos del portorriqueño —la docilidad, la indecisión— son gestos que vienen de la sangre africana.[19]

Incluso los pensadores progresistas manifiestan una gran desconfianza sobre el aporte del negro a la sociedad. Mariátegui escribe:

> El aporte del negro, vendido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie.[20]

Y antes había señalado que el negro y el zambo representaban elementos de la sociedad colonial. Con ello quería decir que carecía de identidad. La colonia había hecho de él un doméstico, integrándolo al hispanismo contra el autoctonismo.[21] Dentro del mestizaje el aporte del negro era negativo.[22]

Nadie que no sea negro ve en la época un «problema negro», como se veía el «problema indio». Nadie cree que pueda reclamar una identidad. No posee tradiciones, carece de idioma propio y no está unido comunitariamente a la tierra, al modo del indio. No se piensa, en América del Sur, que el negro deba ser objeto de una lucha específica, ni que exista una negritud comparable al indigenismo. El partido comunista reproduce la idea de que en países con gran población negra como el Brasil, no hay un racismo de naturaleza que exija una campaña reivindicatoria del negro en cuanto negro. Unicamente es defendible en su papel de explotado y al lado de los explotados de otros colores; es decir, en cuanto clase.[23]

Debe el negro cancelar y extirpar su herencia espiritual de esclavo, y lo único que puede redimirlo es su transformación en obrero: la conciencia de clase.[24] Es frente a la imagen de un negro sin identidad que nacen

19. Flores, Juan, *Insularismo e ideología burguesa en Antonio Pedreira*, La Habana, 1979, p. 30.

20. Mariátegui, José Carlos, *Obras Completas*, t. II, p. 342. En esto, Mariátegui parece reproducir las ideas de Bunge en *Nuestra América*, que son, por lo demás, las de Gustavo Le Bon. Eugenio Chang Rodríguez atribuye al europeísmo los términos desvalorizadores que usa Mariátegui para hablar del negro. Cf. *La literatura política*, México, 1957, p. 182.

21. Mariátegui, José Carlos, ibídem, p. 334.

22. Idem, ibídem. Por su parte, los partidarios de la latinidad, de la hispanidad, los que seguían la ideología católica-romana, que veían en la fidelidad al catolicismo el destino de la civilización sudamericana, lo consideraban amenazado por las influencias exóticas de los cultos negros o indígenas. Cf. Siegfried, André, *América latina*, 1935, p. 96 y ss. ¿Quién era el exótico de quién? ¿Quién puede dudar de que, al menos, el indio era el único no-exótico en toda esta historia?

23. Mariátegui, José Carlos, ibídem, t. XIII, p. 54.

las filosofías de la negritud y más tarde la comprensión de Afroamérica. En realidad, son categorías de la negación, del *Verneingung*, en el lenguaje de Husserl, porque son actos de repulsa de ideas y representaciones alienantes. Reproducen la preocupación constante por negar, por destruir los mitos y los estereotipos creados por el colonialismo alrededor de las masas negras. Encarnan un estado de espíritu vigilante, incluso implacable. Los maximalistas iban hasta el rechazo absoluto de todas las concepciones occidentales.[25]

Negritud y Afroamérica son, en todo caso, dos concepciones que es preciso diferenciar. Si en determinados aspectos se complementan, en otros se separan. La negritud busca afirmar una identidad cultural negra, intenta descubrir en el negro aquello que se le había negado: los valores culturales. Pero, en general, no propone una revolución social ni identifica sus reivindicaciones con las de una clase. Afroamericanismo, en cambio, debe reservarse, como vocablo, para designar las concepciones que, partiendo de una afirmación de identidad del negro, sitúan sus reivindicaciones en el contexto de las luchas sociales. Aunque la población sea negra o mulata, el verdadero problema no es el color, sino el formar parte de los sectores explotados.[26]

Cierto que negritud y afroamericanismo no están tajantemente separados y que la dosificación ideológica varía de uno a otro autor. La negritud, como movimiento, se asocia a una revalorización de las manifestaciones culturales de tradición africana, que comienza desde fines del siglo XIX. Por una parte, es un proceso de búsqueda de identidad de los sectores dominados, donde no se pueden separar las exigencias de los negros de América de la toma de conciencia africana. Por otra, es un proceso estético, nacido con el siglo XX, asociado al «descubrimiento» del arte y la cultura «nègre». En Europa, la seducción de las estéticas alígenas renueva las vanguardias. A Picasso se le atribuye este desplante: «L'Art nègre? connais pas!...» Sin embargo, dos de sus *Señoritas de Avignon* testimonian lo contrario: ¡lo bien que conocía las máscaras del Congo y de la Costa de Marfil!

La moda del «arte negro» y el movimiento Renacimiento significaron, a comienzos de siglo, una revalorización de la cultura africana. El «art nègre» fue descubierto —o inventado si se quiere, pues es discutible que la concepción del arte de los africanos sea la misma de los europeos— en París por los artistas y escritores de principios de siglo. Por Picasso, Matisse, Vlamink, Derain, Bracque, Apollinaire... De Matisse se dice que ya en 1908 tenía una colección de una veintena de estatuas «nègres». Los trabajos científicos dieron, a su vez, una nueva visión de la cultura y de la estética africanas; Frobenius publicó en 1910 *Der schwarze Dekameron*, donde recoge mitos y cuentos africanos; y, en 1915, *Negerplastik*, de Carl

25. Blérard, Alain, *Negritud et politiques aux Antilles*, París, Caribéens, 1981, p. 29.
26. Cf. supra.



Jim Crow: personaje paródico del negro que encarnó un actor blanco a mediados del siglo XIX. Después de la abolición de la esclavitud, se denominaron así las leyes segregacionistas.

Einstein, primer libro consagrado a la estatuaria africana, muestra cuánto podían hacer estas obras para transformar la estética occidental.

El descubrimiento del «art nègre» trastornó los dogmas, cambiando la idea de *nègrerie* y fetiche por la de arte, pero también transformó de arriba abajo el arte occidental. Apollinaire consideraba en 1917: «C'est pour une grande audace du goût que l'on est venu à considerer ces idoles nègres comme de véritables oeuvres d'art»,[27] y en la época parecía un espíritu de vanguardia. Hoy nadie se atrevería a decir lo mismo, por temor a ser tachado de racista y de ciego. Aparte del etnocentrismo que significa identificar el gusto con el de Europa, Apollinaire no veía que si el arte es cuestión de gusto —tema también discutible—, el gusto en el arte contemporáneo lo habrían de crear precisamente «esos ídolos negros».

Hasta 1905 o 1907, cuando los artistas europeos descubrieron la escultura africana, los «ídolos negros» fueron considerados simples fetiches, «negrerías» (*nègreries*), productos de sociedades primitivas, que no podían considerarse arte, pues no eran el fruto de pueblos que hubieran alcanzado la altura de espíritu necesaria para la creación. Todavía Humboldt, en el siglo XIX, consideraba lo producido por las sociedades no-europeas, objetos curiosos y pintorescos, pero no obras de arte. La estética clásica, dominante hasta fines del XIX, era totalmente europeocéntrica y no dejaba espacio a otras expresiones. Cansados de esta estética, los artistas «descubrieron» el arte negro.

En su deseo de romper con las fórmulas académicas, los fauves, los cubistas y los surrealistas se volvieron hacia los «primitivos», que les ofrecían un sentido distinto del volumen, de la estilización, al mismo tiempo que liberaban el color, despegándolo de su imitación de lo real. La vanguardia del siglo XX nació con esa mirada.

Los años veinte representan la euforia del «arte negro». En París se hacen exposiciones africanas. Las revistas le dedican números especiales: *Mercure de France*, *Action*... En las *caves* del Barrio Latino ruge y resuella el jazz y en el Teatro de los Campos Elíseos se presenta la *Revista Negra*, en la que se revelan Josephine Baker y Sydney Bechet.

En literatura, la influencia del arte negro hace furor. Apollinaire, en el poema *Zone*, evoca los fetiches de Oceanía y de Guinea. Blaise Cendrars edita, en 1921, la primera antología poética negra, seguida en 1928 de *Pequeños cuentos negros para niños blancos*. En 1927, Philippe Soupault publica *Le Nègre blanc*, donde mezcla el surrealismo con el afán de lo primitivo...[28]

La asimilación de la gramática formal africana por las vanguardias, el hecho mismo de que se hable de «art nègre», sirve para destruir el complejo intelectual y favorece la idea de «negritud». En Europa el negro se pone de moda y se le da derecho a la palabra. Los negros, por su parte, resabio de la mentalidad de colonizado, valoran lo propio reflejado en lo ajeno: el arte africano lo aprecian en el cubismo. Doble proceso: de sumisión y liberación, porque si de allí nacían las bases de orgullo y dignidad indispensables para construir una identidad, a la vez la noción de alteridad africana cambiaba de signo. Decía Vicente Huidobro: «Amo el arte negro porque no es arte de esclavos.» ¿Juego de palabras? Sin duda, pero con la profundidad con que el poeta acostumbraba atacar el verbo: la paradoja del pasado le permitía precisar la vanguardia. El arte negro no era de esclavos, porque no imitaba directamente la naturaleza. «El arte negro está mucho más cerca de la creación que de la imitación.» ¿No valoriza esta frase a través de la creatividad a todo un pueblo? Huidobro lo sintetiza: «Los negros, a pesar de su larga historia de esclavitud, son mucho menos esclavos que los blancos, por lo menos en lo que al arte se refiere.»[29]

El renacimiento se inició en Harlem. En 1900 se celebra en Londres la Primera Conferencia Panafricana. Nace allí la tendencia que más tarde se denominará negritud. Su pionero fue William Dubois, creador del movimiento *Renaissance*. Ya en 1895, Dubois había lanzado una campaña por la igualdad completa para la población negra de los Estados Unidos. Sus ideas, reproducidas por *The Crisis*, revista que editará más de veinte años, representaban una tendencia liberal marcada por dos obsesiones: la negatividad del color y la integración. Esto concluía en una política dominada por la idea de regenerar al negro, integrarlo en el cuadro socio-cultural de sus países de adopción. Reclamaba derechos políticos y derechos a la instrucción. Las concepciones de Dubois habrían quedado restringidas a sectores estrechamente intelectuales, si no hubiesen sido recogidas y reproducidas por el Grupo de Harlem, como se denominaba el compuesto por Langston Hughes, Countee Cullen, Richard Wrigth. Ellos van a influir de forma decisiva en los intelectuales de las Antillas, como el jamaicano Claude Mackay.[30] Rescatan una cultura popular, que no es propiamente el pasado africano, sino la producida por la sensibilidad negra en sus países de adopción. Los temas de sus obras se inspiran en el jazz, los blues, los espirituales.[31]

El otro gran precursor de la negritud es Marcus Garvey. Garvey da una respuesta política a las condiciones de explotación existentes en las Antillas inglesas y al crac económico del veintinueve, que había generado la crisis agrícola y las migraciones masivas del campo a la ciudad. En este

27. Guillaume Apollinaire, *Anecdotiques*, París, Stock, 1926.

28. Cf. *«Primitivism» in 20th Century Art*, The Museum of Modern Art, New York (W. Rubin), vols. I y II, Nueva York, 1988.

29. Huidobro, Vicente, *Obras Completas*, t. I, p. 820 y ss.

30. Depestre, René, *Bonjour et adieu à la negritude*, París, Lafont, 1980, p. 133.

31. Cf. Schmidt, *Harlem Renaissance*, magnífica exposición que se realizó en el *Studio Museum* de Harlem en 1986, que permitió ver la riqueza y amplitud de este movimiento, que no es sólo literario, sino que toca igualmente las artes plásticas y el cine.

desamparo de las masas trabajadoras, emergen las filosofías nacionalistas que iniciarán las luchas por la autodeterminación. En 1918, Garvey creó en los Estados Unidos, a donde se había trasladado, la UNIA (Asociación Universal para el Mejoramiento del Negro). Su objetivo fundamental era la unidad africana. Lanza el movimiento «Vuelta al Africa», donde, pensaba, nacería un nuevo mundo de hombres negros, libres de servidumbre, y generador de mejores condiciones para la especie humana. Su discurso era fuertemente anticolonialista. Los prejuicios raciales formaban parte de la civilización blanca y era inútil querer hacerlos desaparecer apelando a los sentimientos de justicia o democracia. Confirmaba la necesidad de reescribir la historia para dignificar las raíces del pueblo africano: el negro había sido una gran potencia en Egipto, Etiopía y Tumbuctú, cuando Europa estaba aún habitada por caníbales.[32]

Por otra parte, se apoya en la iglesia ortodoxa africana, convencida de que un Dios blanco paraliza a los negros en su lucha.[33]

El pensamiento de Garvey es complejo. De un lado hay en él sueños imperiales y aristocratizantes: crear un imperio negro;[34] del otro, sus elucubraciones son necesarias para desarrollar un cuadro ideológico donde las masas negras encuentren su dignidad. Unica forma de eliminar los antiguos prejuicios de esclavo. Una cultura destruida por la diáspora no podía encontrar su identidad sino en la vuelta a su lugar de origen. Debía recuperar el pasado que el colonialismo había borrado. Esto conducía a una valorización positiva del ser negro. Volverían a ser un gran pueblo si se organizaban. Es el tema de la magnificación del negro, del «black is beautiful», que lanzará más tarde el Black Power.[35]

El movimiento de Garvey era un movimiento pluriclasista, y estaba limitado por el énfasis decisivo puesto en el aspecto racial. Su objetivo básico era reformar el sistema neocolonial y no reemplazarlo por otro.[36] Sin embargo, aunque hace el camino a la inversa de Mariátegui, se declara igualmente contra el sistema de clases, porque los pobres en su mayoría son negros.[37]

Contribuyen sus ideas, particularmente en Jamaica, a crear un sentimiento nacional y una filosofía, que repercute en el movimiento «rastafari» y cuyos lemas se encuentran en el *reggae*: «Africa a los africanos», «renacimiento de la raza negra», «despiértate Etiopía».[38]

El rechazo más decidido a su pensamiento vino de los sectores mulatos que no aceptaban ni el énfasis racial ni la vuelta a Africa.[39] Los mulatos afincaban su status en haberse «blanqueado», y no se sentían africanos. En los países «más integrados»,[40] vivían la ilusión de ser ciudadanos iguales a los otros, aunque en la vida civil y política podían comprobar muy pronto que el que lo llamaran «negro» no era puramente amistoso.[41]

Otro de los movimientos precursores de la negritud fue el «indigenismo haitiano», nombre alusivo a los orígenes africanos de ese pueblo.

Desde su independencia, Haití vivía en un estado permanente de crisis política, consecuencia, como en otros países de América latina, de la perpetuación de un modo de producción feudal que, en la práctica, reproducía la relación amo/esclavo. Este conflicto social a menudo era presentado como un conflicto de color, de antagonismo entre mulatos y negros; pero el verdadero problema era la feudalidad y la servidumbre. En 1915, los Estados Unidos inician una ocupación de Haití que va a durar diecinueve años, hasta la presidencia de Franklin D. Roosevelt. Durante dicha ocupación se generó el movimiento. Los campesinos sin tierra organizaron la resistencia, pero fueron brutalmente reprimidos. Eliminada la lucha armada, la resistencia pasó a manos de un grupo de intelectuales nacionalistas, originarios de las clases medias. Uno de los objetivos principales del «indigenismo haitiano» era reforzar los conceptos de identidad y cultura nacional. Ellos debían actuar como arietes para romper con la imagen tra-

32. Esta revisión de la historia sigue siendo un tema crucial para los estudiosos actuales. Lewis, en un libro reciente, *Marcus Garvey, paladín anticolonialista*, anota: «Las investigaciones científicas sobre el papel dominante de los negros en el Egipto faraónico han sido desplazadas por la corriente principal de escritos europeos sobre el antiguo Egipto. Sin embargo Diop (se refiere a *The Cultural Unity of Black Africa*, Chicago, Third World Press, 1978) y van Sertima (se refiere a *The Came before Columbus*, Nueva York, Random House, 1979) se han esforzado por corregir esta desviación racista.» Véase también el *Journal of African Civilisations* de septiembre de 1980.

33. La UNIA impartió cursos para «los niños de Garvey» en que se les hablaba de los grandes hombres negros, del fundamentalismo africano, leían *La cabaña del tío Tom*, se les mostraban láminas de ángeles negros y se les regalaban muñecas negras. Cf. Lewis, Rupert, ibídem, p. 50.

34. Esto es discutido. En las perspectivas iniciales de la UNIA, Garvey decía textualmente: «Fortalecer el imperialismo de los Estados africanos independientes.» Algunos de sus exégetas interpretan el término en el sentido de imperialismo igual a «autodominio». Cf. Lewis, Rupert, ibídem, p. 37.

35. Cf. Rachmand, Kenneth, «Garvey y el sueño africano», *El Correo de la UNESCO*, París, 1981, diciembre, p. 42. Véase igualmente Erroll Miller, «Self identity problems in Jamaica», *Caribbean Quaterly*, 1973, v. XIX, n.º 2, p. 1, y Cheik Ankta Diop, *Nations nègres et*

36. Miller, Errol, art. cit., y Lewis, Rupert, «El nacionalismo anticolonial en el pensamiento de Garvey», *Anales del Caribe*, La Habana, 1981, p. 103.

37. Garvey, Marcus, «Fragmentos», *Revista Casa de las Américas*, La Habana, 1975, n.º 95, p. 51.

38. Cf. Constant, *Aux sources du Reggae*, Marsella, 1982, pássim.

39. También hay discusiones en cuanto a la extensión de la idea. Ya en 1926 un editorial del *Negro World* explicaba que el retorno a Africa no implicaba que todos los negros tenían que volver, sino que el éxito del movimiento en la educación, la industria y la política se basaba en la protección de una nación fundada por ellos mismos, y esa nación no podía estar en otro lugar que no fuera Africa. (Cf. Lewis, Rupert, op. cit., p. 52.) En todo caso, en la época, la idea no era más descabellada que la fundación del Estado de Israel.

40. Llamamos «países integrados» a los que no se reconocen como negros, donde no existe *el* negro como grupo, aunque se acepta que exista *lo* negro, en mayor o menor grado, en la población, pero como elemento excipiente, que «desaparece» con la movilidad social. Es el resabio de los cuadros del mestizaje de la época colonial.

dicional del negro, erradicar los prejuicios de inferioridad racial y reivindicar el origen africano.[42]

En un libro sobre Haití, aunque de título genérico sobre la barbarie, Laënnec Hurbon traza la historia de la denigración del pueblo haitiano por la imagen y los intereses ocultos detrás de ella.[43] Señala que ya en el siglo XIV, sobre un Haití «demasiado independiente» (para un país de negros, se entiende) se hicieron circular en Europa rumores de canibalismo, salvajismo y despotismo inherente a la «raza negra», pulsiones que reaparecerían cuando se encontraba separada del mundo blanco. En la estela del libro de Gobineau y prácticamente como corolario a él, fueron publicados *Haïti ou la République Noire* (1886), de Sir Spencer St. John, con un capítulo: «Culto vudú y canibalismo»; *L'Empereur Souloque et son empire* (1856), de Gustave d'Alaux, mostrando el «instinto asesino de los negros que hacía reinar el terror en el país»; *Le préjugé de race* (1883), de Souquet-Basiège, que llamaba a Toussaint-Louverture «el feroz asesino de la raza blanca», etc. Desvirtuar esta imagen y mostrar que el negro es apto para la civilización será tarea de la naciente escuela antropológica haitiana, de Anténor Fermin (*De l'égalité des races humaines: Anthropologie positive*, 1885), de Hannibal Price (*De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*, 1891) y de otros. Pero incluso estos intelectuales defendían al negro en el sentido de la «blanquización». Si el negro es semibárbaro, es porque está en una etapa de la evolución o porque se ha «regenerado» el tipo negro («degenerado» habría que decir pues se pensaba en términos de involución). El modelo seguía siendo el occidental-europeo. Estas teorías no se inscriben en la «negritud», porque su propósito no es demoler la idea de raza de Gobineau.[44] Entre las dos guerras mundiales se lanza una nueva ofensiva ideológica contra Haití. Obra, esta vez, de los escritores yanquis y destinada a legitimar, en nombre de la civilización y del famoso «corolario Roosevelt», la ocupación de la isla por los Estados Unidos. *When Black rules White, A journey across and about Hayti* (1910), de Hesket Prichard; *The Magic Island* (1929), de Seabrook, y *Cannibal Cousins (1932),* de Graige, figuran entre los panfletos más pintorescos. Todos ellos asocian magia negra y vudú con canibalismo, salvajismo, bandidaje y tiranía. Había, pues, que alegrarse de la ocupación usamericana que iba a civilizar ese pueblo.[45]

Las demandas de los haitianos encontraron su portavoz en Jean Price-Mars. *Ainsi parla l'oncle*, de 1928, tendrá una enorme repercusión en todas las Antillas y dará origen a una discutida concepción de la negritud.[46]

42. Castor Suzy, *La ocupación norteamericana de Haití y sus consecuencias 1915-1934*, La Habana, Casa de las Américas, Serie Estudios, 1978, pp. 89-90.
43. Hurbon, Laënnec, *Le barbare imaginaire*, París, Cerf, 1988.
44. Idem, ibídem, p. 54 y ss.
45. Idem, ibídem, p. 99 y ss.

El indigenismo haitiano va a constituir el punto de partida de un proceso de recuperación de la identidad perdida. Su impacto cultural es enorme, porque al reivindicar el aporte africano en la realidad haitiana liberará una serie de manifestaciones reprimidas por los grupos dominantes. El vudú es el ejemplo más evidente.

A partir de estos antecedentes se lanza en París en 1934 el movimiento de la «negritud». Marca la fecha la publicación de *El estudiante negro*, revista fundada por Aimé Césaire, Leon Damas y L. Sedar Senghor. Tenía un enfoque puramente cultural y anticolonial. Apuntaba a la valorización del hombre negro, de su pasado y de sus manifestaciones culturales. Anunciaba un rechazo absoluto de las concepciones occidentales, sin importarle sus horizontes ideológicos.[47]

Aimé Césaire desautoriza la idea del valor civilizador de la colonización y denuncia al cristianismo, que planteó una simetría deshonesta: civilización igual catolicismo, paganismo igual salvaje. Esta ecuación, cuyas víctimas han sido los indios, los amarillos y los negros,[48] ha tenido innumerables consecuencias racistas y colonialistas. La colonización comienza por «descivilizar», por embrutecer al colonizado.[49] Por eso, la verdadera ecuación es colonización/cosificación. Es la negación del progreso.[50]

Césaire es preciso sobre dos puntos. Primero, sobre la reivindicación del pasado, que no puede querer decir resucitarlo, sino construir un futuro. Es un proyecto de sociedad.[51] El segundo punto comienza con una pregunta al primero: ¿Cuál es este proyecto? Césaire concluye su *Discours sur le Colonialisme* con una respuesta clara en sus términos, pero ambigua en su concreción histórica. Se aparta del concepto de nación —valor inventado por la burguesía— y plantea como única salvación para Europa la revolución proletaria:

> Ce qui, en net, veut dire le salut de l'Europe c'est l'affaire de la *Revolution*; celle qui, à l'étroite tyrannie d'une bourgeoisie déshumanisée, substituera, en attendant la societé sans classes, la prépondérance de la seule classe qui ait encore mission universelle, car dans sa chair elle souffre de tous les maux de l'histoire, de tous les maux universels: le prolétariat.[52]

Pese a las afirmaciones de Césaire, *El estudiante negro* no se adhería a una doctrina política, ni socialista ni anticolonialista. Se comprometía con un proceso de autovaloración racial, pretendía desmitificar la historia, en la medida en que ésta era la del hombre blanco. Luchaba por resta-

47. Blérard, Alain, op. cit.
48. Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, 1955, p. 9.
49. Idem, ibídem, p. 11.
50. Idem, ibídem, p. 19.
51. Idem, ibídem, p. 29.

blecer la imagen de Africa como «madre patria», pues al proceso de cosificación cultural, realizado por la filosofía colonial, sólo podía enfrentarse oponiéndole los valores africanos.

La revalorización de la cultura negra se vio reforzada después de la Segunda Guerra Mundial por la independencia de los países africanos y la formación de Estados como Nigeria y Ghana, más los ejemplos de personalidades políticas al estilo de Kwame Nkrumah y Lumumba.

Antes de la fundación de *El estudiante negro*, en 1932, había aparecido el manifiesto «Legítima Defensa» animado por Leon Damas, Césaire y René Menil. Es probable que deba considerarse uno de los movimientos fundadores del afroamericanismo. Si se dividió fue precisamente por las dificultades de sus miembros para precisar una ideología y una praxis. Partió Legítima Defensa del supuesto de que para contrarrestar la dominación colonial era preciso oponerle una ideología capaz de crear conciencia nacional y liberar a las masas de sus prejuicios. La única doctrina capaz de realizar estos objetivos —consideraban algunos integrantes del grupo— era el socialismo. Menil afirmaba que sólo el socialismo podía crear una auténtica personalidad antillana.[53]

Esta concepción se hermana con el indigenismo de Mariátegui. Si la denominamos Afroamérica es porque parte de una constatación: que en una gran región de América el pueblo es fundamentalmente negro, y porque concluye afirmando que la redención de esta población no pasa por el concepto étnico, que lo separa de su identidad americana, sino por un concepto de clase, que hermana al negro con los otros oprimidos de América. Si el concepto de clase es internacional, se hace específicamente americano al precisarse la clase como negra y mulata e inscribirla en el fenómeno del mestizaje y del colonialismo. La concepción extrae sus antecedentes del proyecto de sociedad plurirracial de Martí, de su humanismo y de su crítica a la sociedad jerarquizada.[54]

Afroamérica se distingue de la noción de negritud por una serie de afirmaciones. Primero, la de que una personalidad auténticamente antillana no puede formarse sino a través del socialismo. Segundo, porque si la negritud, desde Garvey en adelante, buscaba la identidad en la «vuelta a Africa», la noción de Afroamérica encuentra la identidad en un «proceso». No hace racismo por antirracismo, estima que la idea de «vuelta a Africa» no considera el fenómeno de transculturación realizado en el Caribe, ni tampoco el hecho de la multiplicidad de orígenes que han gestado la actual personalidad antillana.

En realidad, la negritud es más bien una idea de pacto social; apunta a valorizar una burguesía política e intelectual que sirva de dique a la colonización extranjera. Justamente la crítica de René Depestre a la obra

53. Menil, René, *Légitime defense*, París, 1932, p. 16.

de Price-Mars es que, si esclarecía las tradiciones africanas, olvidaba señalar que los problemas sociales y culturales eran producto de las relaciones económicas establecidas después de la independencia y, al plantear el factor racial como único fundamento de la cultura nacional, olvidaba la influencia del mestizaje cultural, factor diferenciador de la cultura haitiana frente a la africana o la francesa.[55]

La noción de Afroamérica —aun siendo una afirmación continental, cuando es entendida como una lucha contra el imperialismo— plantea la importancia de la cuestión nacional. La herencia africana presenta características nacionales en Haití, Cuba, Brasil, Jamaica, la Martinica o la Guadalupe, según las condiciones de desarrollo propias de cada pueblo. Estas características nacionales están marcadas por las nuevas relaciones de clase que se han constituido en cada país de formación multirracial.[56]

Parte, el afroamericanismo, de la misma frase que el indigenismo: «el problema negro» es un problema económico y social.

Mestizaje, transculturación, sociedad de clases, son las tres grandes afirmaciones que definen la idea de Afroamérica. Si encuentra numerosos teóricos, quien mejor la expresa poéticamente es Nicolás Guillén. En 1930 publica *Motivos del son*. En ellos, si busca la africanía de Cuba, no lo hace con espíritu folclórico, sino detrás de una de las esencias que integran el espíritu nacional. En *Sóngorocosongo* lo más importante es liberar la métrica con los sones musicales yorubas. No pretende sólo afirmar la sensibilidad negra, sino sensibilizar al lector a la condición social del negro. Su poesía denuncia el sistema neocolonial en todas las Antillas: así sus versos de *West Indies Ltd*. Su idea es unificadora: Afroamérica existe frente al imperialismo y para luchar contra él es preciso unir las manos, «dos negros, sus manos negras, los blancos sus blancas manos».[57] La búsqueda de la identidad es permanente en Guillén. Se encuentra, al igual que la afirmación del mestizaje, en diversos poemas, pero en dos en especial: «El abuelo» y «El apellido».

En esta línea se inscribe la obra de Manuel Zapata Olivella. A medio camino entre la novela y el ensayo antropológico, *Lève toi mulâtre* analiza las dificultades del mulato para encontrar su identidad en un país que no

55. Depestre, René, op. cit.

56. Idem, ibídem, p. 47. En el mismo sentido, Moreno Fraginals, Manuel, «Aportes culturales y desculturación», *Africa en América latina*, México-UNESCO, Siglo XXI, Serie El mundo en América latina, 1977, p. 33.

57. *Motivos del son* es el título con que fueron publicados ocho poemas en el *Diario de la marina* del mes de abril de 1930; a ellos se agregaron tres más publicados en dicho periódico, en el mes de julio. Cf. Guillén, Nicolás, *Summa poética* (Edición de Luis Iñigo Madrigal), Madrid, Cátedra, 1976. En la presentación de esta edición se plantea el problema de la poesía nacional negri-blanca que quería Guillen, pp. 60-61. Cf. también Mellón Alfred, *el poeta de la síntesis* (Recopilación de textos sobre Nicolás Guillén), La Habana, Casa de las Américas, Serie

se reconoce como «país negro», pero donde la discriminación del color está soterrada en el sistema social y en los fondos más profundos del imaginario colectivo. Zapata Olivella se remonta a la colonia para mostrar cuándo nace la pulsión emocional constitutiva del mulato. El deseo de «blanquearse» es el de escapar a la raza; una actitud que reflejaba la alienación ancestral de los primeros negros y mulatos, y tenía sus raíces en la trata y en la desvalorización del hombre negro. Ya lo constataba Humboldt en su viaje por Venezuela. En la *Relation historique* escribe: «Todo hombre de color que no es decididamente negro como un africano o cobrizo como un indio, se dice *español* y pertenece a la *gente de razón*, a la raza dotada de razón.» El trabajo de la tierra era considerado de esclavos. Y el mestizo reproducía los esquemas del blanco para distanciarse del negro.[58] Esta tendencia a blanquearse sigue existiendo, es reflejo de la alienación cultural impuesta por el sistema escolar, que no hacía ni siquiera mención de la existencia de una cultura africana o indígena en el contexto colombiano. En ninguna parte se habla de la cultura de los antiguos reinos de Benin, Tchad, Etiopía, Angola... Es un silencio que permite presentar a los esclavos destinados a Cartagena como salvajes y caníbales. Nada se dice tampoco sobre los orígenes infames de la trata.[59] A los caribes se los califica de bárbaros antropófagos, de estar fuera de la historia (a diferencia de los chibchas). La desvalorización venía igualmente de la religión, no sólo por la arbitraria interpretación de la Biblia, para justificar el destino de los negros por la maldición de Cam,[60] sino también por la confusión voluntaria entre diablo y negro, difundida por todo el clero en América latina.[61] Su condición de mulato se le revela a Zapata Olivella a lo largo de una serie de experiencias especulares: en verse reflejado en el otro de una manera en la cual él no se percibía. Cuando niño le dijeron que el que sus amigos lo llamaran «negro» era una forma cariñosa, cuando adulto, descubrió que también podía ser una barrera; anulaba sus esfuerzos por parecer hombre de ciencia o intelectual, lo apartaba de puestos verdaderamente importantes. Para estos cargos la sociedad colombiana ignoraba la existencia del negro o el mulato, salvo que sus orígenes pasasen en silencio.[62] En un viaje a los Estados Unidos sintió la discriminación en grado mayor: cuando lo enviaron a los asientos del fondo de un autobús, con sus «hermanos de color». Pero fue en un viaje a Africa cuando descubrió lo que era ser mulato: percibido como blanco, se le negó su «negritud». Zapata Olivella, que define su identidad en el desgarro entre sus raíces: caribes, negras, hispanas, relanza la gran utopía de la raza cósmica de Vas-

58. Humboldt, Alexander von, *Relation historique*, t. V, p. 230.
59. Zapata Olivella, Manuel, *Lève toi mulâtre*, p. 166.
60. Cf. Rojas Mix, Miguel, *Cultura afroamericana*, p. 24 y ss.
61. Zapata Olivella, Manuel, op. cit., p. 125.

concelos; «por la raza hablará el espíritu», recuerda en el subtítulo de su obra.

Experiencias análogas se viven en cualquier país de América donde existe el mulato. En el Perú la actitud hacia el negro no ha evolucionado. Hoy, como en el siglo XVI, se le ve con inquietud, como un criminal en potencia. El racismo se desencadena en el clásico partido entre Alianza de Lima y Sporting Cristal, equipos de barrios populares, con numerosos jugadores negros o zambos. Los hinchas de uno y otro bando no cesan de gritarles a los jugadores rivales «negros lustrosos».[63]

Franz Fanon va a retomar la polémica sobre la negritud, situándola en un contexto completamente distinto. Si el discurso de Fanon es anticolonial, su reflexión sobre el colonizado y su identidad es, ante todo, una reflexión sobre el negro. Su afirmación inicial es que la condición del negro va unida al color de su piel. Esta circunstancia dificulta el reconocimiento de sí mismo, porque la reflexión «liberadora» queda atrapada en la imagen caricaturesca y el simbolismo de «lo negro». Por ello Fanon comienza hablando de esa imagen: asociada a la barbarie, a la incapacidad para entender la lógica o comprender la ciencia. Se refiere a los arquetipos de «negrito» y «país de negros», al papel de subordinación e inmovilidad social que significa hablar «petit-nègre», y a cómo el negro «doit, qu'il le veuille ou non, endosser la livrée que lui a fait le blanc».[64] Continúa reflexionando sobre los esfuerzos que tiene que hacer el negro para borrar el color de su piel. En particular, las burguesías nacionales que sustituyen a las europeas.

Fanon se fija en el negro porque todo el que ha sufrido la colonización tiene que arreglar cuentas con su pasado, y más para ejemplificar la condición del colonizado que para desarrollar una concepción panafricana. Por el contrario, desconfía enormemente de las ideas continentales, piensa que reproducen la misma visión del colonialismo, para el cual el negro no era ni angolés ni nigeriano, sino un negro salvaje. El intelectual colonizado, fascinado por la negritud, se inscribe en la misma perspectiva del colonialismo. No hace sino oponer la cultura de Africa a la cultura blanca. Y, como le parece difícil sostener la comparación en un mano a mano, para hacer pesar en la balanza sus argumentos recurre a la manida noción de pueblo joven: la joven Africa renovará la decadente Europa.[65] Para Fanon esas concepciones no conducen sino a un callejón sin salida, pues los negros de Chicago no se parecen a los habitantes de Tanganyka, como se pudo comprobar en el Primer Congreso de la Sociedad Africana de Cul-

63. Millones, «Gente negra del Perú», *América indígena*, 1971, v. XXXI, n.° 3, julio, pp. 594-595.
64. Fanon, Franz, *Peau noire masques blancs*, París, Seuil, Points 26, 1975, pp. 25-27, y *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 148-149.

tura, celebrado en París.[66] Para Fanon la cancelación del colonialismo tiene que pasar por la afirmación de la cultura nacional.

¿Sólo la cultura nacional es revolucionaria? Sí: como punto de partida, responde Fanon. Porque impugna el dominio colonial y porque objeta a la burguesía criolla que ha sustituido al colonialismo y que es el agente local del neocolonialismo.[67] Esta cultura —no confundirla con el nacionalismo— es una reivindicación nacional. Su condición de existencia es la liberación de la dependencia y el renacimiento del Estado. La conciencia nacional es la forma más elevada de la cultura.

La cultura es, pues, lucha revolucionaria. Y lucha con características específicas, ya que, para Fanon, las únicas fuerzas espontáneamente revolucionarias serían las depositarias de esa cultura: las masas campesinas.[68]

Las tesis de Fanon son una teoría para los países subdesarrollados y para el Tercer Mundo. Si tiene relación con la noción de Afroamérica, no es por el hecho de que Fanon haya nacido en la Martinica —sería demasiado simplista—, sino porque, aun cuando él se dirige a Africa, su pensamiento se concierta con el afroamericano en el hecho de ver en el negro una clase campesina y explotada. Por otra parte, refiriéndose a Africa, intenta resolver la contradicción entre cultura nacional e idea continental. Contradicción aparente, que existe en la problemática americana, aunque con mucha menor intensidad por razones culturales. Así afirma:

> El surgimiento de la conciencia nacional en Africa sostiene con la conciencia africana relaciones de estricta contemporaneidad. La responsabilidad del africano frente a la cultura nacional es también responsabilidad frente a la cultura negroafricana. Esta responsabilidad conjunta no se debe a un principio metafísico, sino que es la conciencia de una ley trivial que postula que toda nación independiente, en Africa donde el colonialismo sigue aferrado, sea una nación sitiada, frágil, en peligro permanente.[69]
>
> Y ese doble nacimiento —el de conciencia nacional y continental— no es, en definitiva, sino el núcleo de toda cultura.[70]

Para concluir, es preciso señalar que, pese a las críticas, legítimas, a la negritud, concurrió a formar una nueva forma de pensar, manifestada en la búsqueda de una identidad antillana, y que dio sus frutos en la música, el arte y la literatura. A través de estas manifestaciones contribuyó a destruir la imagen estereotipada del negro.

Por su parte, la revolución cubana auspició una nueva aproximación al problema, renovada con su política africana: decidió asumir Africa dentro de la noción de «Nuestra América», afirmando que resultaba incomprensible sin sus raíces. Además de explicar a América como uno de los elementos esenciales de su pasado y de su actualidad étnica, Africa se hermana con América latina en su contemporaneidad, en la condición de país subdesarrollado.[71] Así pues, afirmaban los cubanos, la solidaridad revolucionaria debe alcanzar hasta Africa...

Es cierto que los términos no han sido definidos ni empleados con precisión y que, en particular, el de Afroamérica se utiliza con extrema vaguedad. En general, recubre dos significados: el de América negra, sin connotación geográfica, que comprende desde el «moreno» del Río de la Plata, o desde el «Perú negro», hasta un país mayoritariamente mulato como el Brasil (incluso los negros de los Estados Unidos han dado en llamarse afroamericanos). El segundo significado es geográfico y representa una identidad regional, que comprende los diversos pueblos del área del Caribe: engloba las Antillas españolas, inglesas y francesas, pero deja fuera el Brasil (verdadero subcontinente, Brasil se reconoce más en una identidad nacional que continental). En su sentido regional, Afroamérica compite con otras denominaciones: «Mediterráneo americano», «Cuenca del Caribe». Es la región de los «pueblos oscuros y sonrientes, West Indies en inglés, en castellano, las Antillas».[72]

Pese a sus múltiples semejanzas, la noción de identidad que surge de Afroamérica tiene con el indigenismo dos diferencias fundamentales. El afroamericanismo no se refiere a un pasado concreto, a semejanza del Imperio Inca; indaga en un pasado abstractizado: el mundo africano. Esta discrepancia es capital, porque el negro no conserva una lengua ni tiene a su disposición ni a su vista referencias consistentes del pasado, como quien habla quechua, aymará o náhuatl. Esto hace que su búsqueda de identidad desemboque en una inserción en el presente, en el proceso, en lo que ha llegado a ser; y sea, a la vez, un reconocerse en su creación cultural, fundamentalmente en su música. «El Caribe es todo música», decía Carpentier.[73] Se reconoce en su contemporaneidad, en su historia reciente, pero, sobre todo, en su futuro.

Esto nos lleva a la otra diferencia. Si el indigenismo es una actitud mental de mestizo, ni la negritud ni el afroamericanismo son actitudes de mulatos. El mulato no persigue una identidad cultural en el negro; a lo

66. Idem, ibídem, p. 197.
67. Idem, ibídem, p. 218.
68. Idem, ibídem, p. 113.
69. Idem, ibídem, pp. 226-227.

71. Fernández Retamar, R., *Calibán y otros ensayos*, La Habana, 1979, p. 103 y ss.
72. En realidad, hasta los años sesenta en Brasil se busca más una filosofía de «lo brasileño» que de América. Serán los sociólogos quienes, después de esta fecha, se volcarán hacia América: Ruy Mauro Marini, Darcy Ribeiro... En el ensayo filosófico piénsese tan sólo en obras estrictamente brasileñas como *Os sertões* de Euclides Cunha y *Casa-Grande e Senzala* de Gilberto Freyre.
73. Carpentier, Alejo, «La cultura de los pueblos que habitan el mar Caribe», *Revista Casa*

sumo, acepta como herencia ciertas características psicológicas de la raza. Si la literatura india es imposible porque culturalmente el indio al escribir se transforma en mestizo: tiene que expresarse en castellano y traducir la visión del mundo indio en la visión del mundo occidental, la literatura negra, en cambio, sí es posible. Es pura contemporaneidad. El negro no pierde identidad en el lenguaje del colonizador. No tiene otro. Su identidad es un proceso de transculturación. Puede hacer literatura negra sin sufrir un extrañamiento que venga del peso de un pasado. El negro reivindica una identidad actual con relación al sistema que lo oprime. Su identidad puede existir incluso como pura libertad, sin otro pasado que el de zafarse de la esclavitud, primero, y, ahora, de la servidumbre y la discriminación. No es otra la andadura de Zapata Olivella en *Lève-toi, mulâtre*![74] Su identidad está en imponer su humanidad. Es una historia del futuro, una historia por hacer. Pero en ese hacer no existe el individuo solo, sino con otros: con aquellos que se encuentran en su misma condición. En ese sentido podemos definir Afroamérica.

74. Con mayor detención nos hemos referido a esto en *Cultura afroamericana*, y a las diferencias que hay entre dos modelos de integración o de «desintegración», si se quiere, del negro; el anglosajón y el ibérico. Nuestra tesis es que uno, el anglosajón, ha dado lugar a una cultura de ghetto, y que el otro, el ibérico, ha creado una cultura de mestizaje, donde lo afro se ha hecho cultura nacional. André Siegfried, comparando ambas Américas, señalaba: «Se ha podido decir, irónicamente, pero no sin razón, que en los Estados Unidos un negro es un hombre que tiene una gota de sangre negra, pero que en la América del Sur un blanco es un

BILBAO Y EL HALLAZGO DE AMERICA LATINA

Como ya todos saben, sólo en la segunda mitad del siglo XIX aparece la denominación América latina. Desde entonces el nombre se encuentra en la mayoría de los discursos de identidad. Figura, eso sí, como si fuese producto de la generación espontánea, como una referencia a orígenes desacordados y misteriosos, nacida de la frente de Zeus en un momento indeterminado de la historia. De tanto en tanto, alguien precisa, asocia el término al «panlatinismo» y lo atribuye a la influencia francesa. Se fijan entonces fechas. Un autor usamericano, argumento de autoridad durante un tiempo, Phelan, dio la de 1861 y señaló el lugar: la *Revue des Races latines*. Sólo más tarde, afirmó, habría sido utilizado por los propios latinoamericanos: Carlos Calvo y José María Torres Caicedo, los primeros, pero no antes de 1864. Ambas afirmaciones son erróneas. En 1864 el término ya estaba bastante difundido en América. Además de los citados, lo usa el panameño Arosemena en *Estudio sobre la idea de una liga americana*,[1] alternándolo con el de «Estados sudamericanos» y «repúblicas hispanoamericanas»; se servían también de él los congresistas de Lima que hablaban de «Estados de América latina».[2] Y, por cierto, mucho antes lo había empleado Francisco Bilbao.

Los errores son pertinaces. Todavía en su última edición del *Diccionario de dudas y dificultades para la lengua española*, Manuel Seco repite que los términos *Latinoamérica, América latina* y *latinoamericano* fueron creados en Francia en 1860 «y utilizados para arropar la política imperialista de Napoleón III en su intervención en México. Fueron rápidamente adoptados por escritores hispanoamericanos residentes en Francia».[3]

Todo esto es más o menos cierto, más o menos erróneo. Precisemos.

Hasta donde he podido seguir su pista, el primero en emplear el ape-

1. Arosemena, Justo, *Patria y federación*, La Habana, 1977, p. 364.
2. Idem, ibídem, p. 386. Se refiere al Congreso de 1864-1865.
3. Manuel Seco cita a Berschin, Helmut, «Dos problemas de denominación: ¿Español o castellano? ¿Hispanoamérica o Latinoamérica?», *Estudios sobre el léxico del español en Amé-*

lativo fue el chileno Bilbao, le siguió el colombiano Torres Caicedo, y ambos antes de 1861. Bilbao habla de América latina en una conferencia dada en París el 24 de junio de 1856, que se conoce con el título de «Iniciativa de la América»; utiliza allí el gentilicio «latinoamericano» y, en otros escritos, habla de «raza latinoamericana».[4] Tres meses después, el 26 de septiembre, José María Torres Caicedo, también en París, escribe *Las Dos Américas*:

La raza de América latina
al frente tiene la sajona raza.

Algunos historiadores —en particular Ardao— insisten en atribuir la fundación del término al colombiano. Puede que se deba a que no cejó en sostener esta designación «contra viento y marea», incluso después del fuerte tropiezo que sufrió en América la idea de «latinidad» con la invasión francesa en México. Bilbao la mira desde entonces con desconfianza y prácticamente la abandona.[5] Torres Caicedo sigue usándola profusamente. En 1863, en un artículo sobre Juan Bautista Alberdi, habla de «Estados latino-americanos»; en 1865, titula su obra más importante: *Unión latinoamericana, pensamiento de Bolívar para formar una liga americana, su origen y desarrollo*,[6] y, mucho más tarde, en 1879, funda en París la Sociedad de la Unión Latinoamericana. La verdad es que Torres Caicedo nunca dejó de ser un hombre de confianza de los franceses. Fue comendador de

4. Carta a Miguel Luis y Gregorio Víctor Amunátegui de 16 de enero de 1862. Cf. Bilbao, Francisco, *La América en peligro*, Santiago de Chile, Ercilla, 1941, pp. 173-175.

5. Francisco Bilbao lo dice en la dedicatoria a Edgard Quinet y Jules Michelet con que abre su *América en peligro*: «Tú lo has dicho Michelet: El derecho es mi padre y la justicia es mi madre.

Ahora bien, tu padre y tu madre maldicen la Francia.

Ustedes saben cuánto he amado vuestra patria... Temo que hoy día el perjurio aceptado y glorificado por la gran mayoría de los franceses, no haga detestar la Francia por el universo...» *Obras Completas*, t. III, pp. 1-3. Citado por Miard, *Francisco Bilbao*, 1982, p. 56. En Europa, Quinet condenó con firmeza la expedición francesa en México. Cf. *L'Expedition au Méxique*, París, 1862. Véase, en el mismo sentido, «Emancipación del espíritu en América», *Obras Completas*, t. IV, pp. 217-223.

6. Torres Caicedo, José María, *Unión latinoamericana, pensamiento de Bolívar para formar una liga americana, su origen y desarrollo*, París, 1865. John Leddy Phelan desconoce completamente a Bilbao. Lo mismo ocurre con otro artículo, más cerca de los hechos, de Arturo Ardao, que señala la aparición de la expresión en Torres Caicedo, pero olvida a Bilbao. Cf. Phelan, John Leddy, «Panlatinism, french intervention in Mexico (1861-1867) an the genesis of ideas of Latin America», *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, pp. 279-298, y Ardao, Arturo, «Nacionalidad y continentalidad en América latina», *Cuadernos de Marcha*, 1981, año II, segunda época, n.º 12, marzo-abril, pp. 7-14. Del mismo autor, *Génesis de la idea y el nombre de América latina*, Caracas, 1980. Cf. asimismo Minguet, Charles, «La latinidad y su sentido en América latina», México, Universidad Nacional Autónoma de México, Simposio del 7 al 11 de mayo de 1984, y Jude, Gabriel, «Napoleón III, J. B. Boussingault, Michel Chevalier, et le "panlatinisme" (1862-1867)», Universidad de París X, Nanterre, fascículo XIV, 1979, junio.

la Legión de Honor y miembro correspondiente del Instituto de Francia; ello no quiere decir que haya transigido con sus principios unionistas, pero se movió en círculos diplomáticos, y, en Europa. Bilbao, en cambio, fue un marginal de la historia, un personaje subversivo, difícil de encajar, y, tal vez por eso, los historiadores y los filósofos lo olvidan. En la época, sin embargo, su impacto sobre la intelectualidad del continente y en los filósofos progresistas franceses fue mucho mayor que el de Torres Caicedo. ¿Quién no lo cita? En América, tanto liberales como conservadores; para alabarlo o denigrarlo. En Europa, Lamennais, Michelet y Quinet mantuvieron con él una nutrida correspondencia. Quinet lo llama «cher Poncho» (por Pancho, diminutivo de Francisco) y se refiere a él en *Le Christianisme et la Révolution française*.[7] Madame Quinet le rinde homenaje en *Mémoires d'exil*. Entre los americanos es él quien sirve de referencia cuando se habla de identidad. Hostos repite otro de los nombres agraciados que el chileno dio al continente: «Los Estados Desunidos de América, como el buen Francisco Bilbao llamaba a los de América latina.»[8]

Pese a que Torres Caicedo presume en 1875: «Desde 1851 empezamos a dar a la América española el calificativo de latina», el propio Ardao, que le atribuye la denominación, reconoce que, en cuanto se puede verificar, no la utilizó antes de 1856,[9] sólo tres meses después de la famosa conferencia de Bilbao. Curioso Ardao, aun cuando cita a Bilbao, sigue atribuyendo la paternidad absoluta de la idea a Torres Caicedo. En su obra *Genésis de la idea y el nombre de América* (1980), en sucesivos textos, olvida casi al chileno: «Torres Caicedo publica en septiembre de 1856 su poema "Las dos Américas".» Estampaba en fin en él, acaso por primera vez, la expresión «América latina».[10] El poema es del 26 de septiembre y la conferencia de Bilbao del 24 de junio. A la conferencia se invitó a los hispanoamericanos residentes en París y probablemente asistió el propio Torres Caicedo.[11] El hecho es que sólo diez días antes de ella, el colombiano seguía hablando de América española,[12] y de América española había hablado el año anterior, en una carta fechada en París, explicando los oríge-

7. Quinet, Edgard, *Le Christianisme et la Rèvolution française*, París, 1857, p. 197.

8. Hostos, Eugenio María, *Obras*, p. 245. El nombre hizo fortuna y no faltaron los autores que se lo atribuyeron. Un ejemplo es el folleto, «Los Estados-Desunidos de Sud América» (1927), del ministro plenipotenciario de Chile en España Rodríguez Mendoza.

9. Ardao, Arturo, art. cit., p. 74.

10. Idem, ibídem, p. 103.

11. Es difícil pensar que en el medio parisino, donde los intelectuales latinoamericanos eran poco numerosos y se conocían bien, Torres Caicedo no haya asistido a la conferencia o, al menos, que no haya oído hablar de ella. ¿Cuáles fueron las relaciones entre los dos hombres? Torres Caicedo no incluye al chileno en sus ensayos biográficos dedicados a los hombres ilustres de América. Por otra parte, lo vemos corregir afanosamente las ediciones anteriores a 1856, poniendo en las reediciones América latina donde había escrito América Española. Un ejemplo nos lo da el propio Ardao, Arturo, art. cit., p. 143.

12. Torres Caicedo, José María, «Agresión de los Estados Unidos», *Correo de Ultramar*, 1956, 15 de junio.

nes de los *Ensayos biográficos y de crítica literaria*. Bilbao hacía tiempo que manejaba la idea de «latinidad», tal como la había recibido de Lamennais: la América española debía ser el contrapeso de la raza anglosajona. Antes de 1856 la expresa desde Guayaguil en «Mensaje de un proscrito a la nación chilena»,[13] y circulaba entre los que formaron la Sociedad de la Igualdad. Una carta de Santiago Arcos, datada en 1852 desde la cárcel, no deja lugar a dudas: «Demos el grito de PAN Y LIBERTAD y la Estrella de Chile será el lucero que anuncia la luz que ya viene para la América Española, para las razas latinas que están llamadas a predominar en nuestro continente.»[14] Hay otro testimonio. Poco después de la citada conferencia, el 8 de julio, Edgard Quinet escribe a Bilbao felicitándolo por la terminología: «Vous avez trouvé les paroles convenables à une aussi grande idée.»[15]

No es justificable escamotear, o minimizar, el papel de Bilbao en la fundación del término en que hoy reconocemos nuestra identidad. No sólo porque fue el primero en utilizarlo, sino porque le dio su sentido actual —muy distante de las concepciones de la «latinidad» de entonces—. Pero ya lo he dicho, los errores son tenaces; incluso en un libro reciente, de 1989: *El nacimiento de los países latinoamericanos*,[16] se repite la afirmación que hace de Torres Caicedo, sin más, el creador del término. ¿Por qué no compartir la gloria? No se trata de borrar al colombiano, que fue quien más hizo para difundir la idea, pero no se puede olvidar al chileno, porque además fue quien mejor entendió esta denominación como un paradigma de identidad anticolonial y antimperialista. Incluso el hecho de haber dejado de utilizarla es coherente y muestra la estrecha ligazón que establecía entre este nombre y la decisión antimperialista. Cuando lo abandona es porque ve que sirve para legitimar el colonialismo francés.

La agresión napoleónica fue mirada por muchos con indiferencia, cuando no con complacencia por los más fervorosos panlatinistas y ciegos amigos de Francia.[17] Basta confrontar los diarios de la época para darse cuenta. La noticia es recogida con distancia e indiferencia por diarios como *La Reforma Pacífica* y *El Siglo* de Buenos Aires. *La Nación Argentina* critica severamente las posiciones de Bilbao: «Convenimos en que las repúblicas americanas deban tratar de conservar su independencia, pero no creemos que las unas deban hacerse solidarias de las faltas y hasta de los crímenes

13. Cf. Miard, op. cit., p. 44.

14. Sanhueza, Gabriel, *Santiago Arcos, comunista, millonario y calavera*, Santiago de Chile, 1956, p. 232. La carta completa ha sido publicada por Gazmuri, C., *Carta a Francisco Bilbao y otros escritos. Santiago Arcos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1989.

15. Cf. Miard, op. cit., p. 49.

16. Bushnell y Macauley, *El nacimiento de los países latinoamericanos*, Madrid, Nerea, 1989.

17. Un caso particular es el de Zorrilla quien cegado de gratitud por Maximiliano, que lo había nombrado director del Teatro Nacional, escribe una diatriba contra México, *El drama*

de las otras, como al parecer quisiera el autor de *La América en peligro...*»[18] Bilbao había reaccionado con el dolor del amor frustrado. Desde *La Tribuna*, único periódico de la capital bonaerense que mantuvo posiciones claras de oposición a la invasión, advertía: «América está en peligro.» Sus artículos le acarrearon enemigos enconados entre los prolatinos, los conservadores y los clericales, que veían con ojos de clase la idea imperial de Maximiliano. Cuando los recopiló en forma de libro, con el título *La América en peligro*, su lectura fue prohibida por el obispo de Buenos Aires:

> Os hacemos conocer el mortífero veneno que contiene este infame libelo, para que os precaváis de él; y en el ejercicio de nuestra divina autoridad, en el nombre de Dios todopoderoso, por la civilización de América, que es eminentemente católica, por la paz y prosperidad de la república, prohibimos la lectura del panfleto titulado «La América en peligro» y os exhortamos por todos los medios que estén a vuestro alcance, impidáis la circulación de este escrito, capaz de seducir a los ignorantes y a los espíritus noveleros.[19]

La agresión napoleónica fue rechazada también por Torres Caicedo, pero no minó su fe en la latinidad. La prueba es que frente al Congreso de Lima de 1865, que habla de «Estados Americanos», quizá para eludir la idea «latina», imperialista en esos momentos, Torres Caicedo responde publicando en París uno de sus libros más relevantes: *Union Latino-Americana*. Curiosamente la idea de América latina resultaba en él más restringida que la idea americana de los congresos de Santiago y Washington en 1856, pues no incluía el Brasil; tomaba sólo en cuenta las repúblicas, y Brasil era un imperio.[20] Torres Caicedo contribuyó eficazmente a la difusión del término. No sólo a través de sus publicaciones; lo impuso en medios oficiales y diplomáticos. Estaba bien situado para hacerlo: fue ministro plenipotenciario ante el gobierno francés de Venezuela, Colombia y el Salvador, comendador de la Legión de Honor, miembro correspondiente del Instituto de Francia, presidente de la Comisión de América Central y Meridional para la Exposición Universal de 1878. Aprovechó esta ocasión para lanzar su «Llamamiento» y convocar a la fundación de la Sociedad de Unión Latinoamericana. Su disposición era concretar la unión económica, esperando la unión política, que sólo veía realizable en el futuro. Decía: «Lo que hoy importa..., es hacer.»[21]

En las obras de Carlos Calvo el nombre es ya corriente. En la *Colec-*

18. *La Nación Argentina*, 30 de septiembre de 1862.

19. Pastoral de 24 de septiembre, Buenos Aires, 1862.

20. Torres Caicedo, José María, *Bases para la formación de una Liga latino-Americana*, París, 1861.

ción completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos de todos los estados de la América latina de 1862 y en los *Anales históricos de la Revolución de América latina* (1864-1867), Calvo, que también emplea la designación «Nuestra América»,[22] se refiere repetidamente a América latina[23] y contribuye en forma decisiva a divulgar la expresión.[24] El publicista argentino sitúa la concepción en la problemática de la época y precisa su extensión geográfica. La *Revue du Monde Colonial*, comentando su obra, sintetiza el área a la cual se refiere: «L'Amérique latine comprend, outre le Brésil, le plus important et le plus peuplé de ses Etats, les républiques du Chili, du Rio de la Plata (Provinces Argentines, Paraguay, Uruguay), du Pérou, de la Bolivie, de l'Equateur, de la Nouvelle-Granade, du Vénézuela, du Centre-Amérique et du Méxique.»[25] Calvo pone delante de la imaginación francesa este vasto territorio, tratando de hacerle comprender «las inmensas ventajas que resultarían para Francia del fomento de sus relaciones con los pueblos de la raza latina de la América». Todo esto, sin embargo, era arar en la arena, pues en esos mismos instantes las tropas francesas de Napoleón III se encontraban en México apoyando a Maximiliano. El argentino pensaba en otra política, de conciliación. Una política más humana y menos violenta que la practicada por Inglaterra con los Estados débiles. Y esa política únicamente la podía realizar Francia dentro del marco de la «latinidad», en una «affinité de civilisations, de moeurs, de race, d'education».[26] En la época, los

22. Calvo, Carlos, *Colección histórica completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos de todos los estados de la América latina*, París-España, 1864, segundo período, t. I, «Introducción», pp. XLVI-XLIX.

23. Idem, ibídem, pp. XL-XLI y pp. XCVII-CIII.

24. En particular, en la prensa y en el lenguaje oficial francés. Numerosos artículos comentan la aparición de la obra, y todos se centran en la terminología que propone Calvo. Charles de Mazade escribe en la *Revue des Deux-Mondes* (1 de septiembre de 1862, p. 237), dos años antes de la fecha indicada por Phelan: «M. Carlos Calvo rend à l'Amérique latine, comme il l'appelle, le service...» *Colección completa de los tratados..., París*, 1862, primer período, t. VI, p. III. Frase que contribuiría a mostrar, de paso, que el término era todavía prácticamente desconocido en Francia cuando los latinoamericanos hacían de él signo de reconocimiento continental. Con Calvo se introduce el tratamiento en la documentación oficial francesa. En una epístola de respuesta, el ministro de negocios extranjeros, Drouyn de Lhuys, le agradece en nombre del Emperador el envío de la obra: «Monsieur, je me suis empressé de placer sous les yeus de l'Empereur les 1, 2 et 3 volumes de la seconde période de votre remarquable ouvrage sur l'Amérique latine.» Op. cit., t. IV, p. VI.

25. Calvo, Carlos, op. cit., Primer período, t. VI, p. VII. José María Torres Caicedo, a su vez, va a precisar esta noción en 1875. *En Mis ideas y mis principios*, publicado en París (t. I, p. 151), escribe: «Hay América anglosajona, dinamarquesa, holandesa, etc.; la hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo, ¿qué denominación científica aplicarle sino la de latina? Salvo que haya cambiado de idea, hay para él dos conceptos de unidad americana, la que desarrolla en la *Unión*, unión de repúblicas, sin el Brasil porque es un imperio, ¿y ésta?, ¿cuál és?, ¿puramente lingüística o racial como se diría en la época?, porque el Brasil sigue siendo un imperio.»

26. Mazade, Charles de, loc. cit., p. V y Calvo, Carlos, op. cit., segundo período, t. I, p. LI, sobre el interés de Francia.

puntos de vista de Calvo son criticados por los criollos americanos (la tónica la da en la literatura un personaje paródico: el «afrancesado», del que «Agustín» en *Martín Rivas* es un ejemplo).[27] También por las otras potencias europeas, inquietas por la penetración ideológica de Francia, a través de un «exceso de la latinidad». Comentando la obra de Calvo, decía con mal humor un crítico alemán:

> Debemos, sobre todo, desear a los sudamericanos que reflexionen seriamente, y que, en vez de seguir locamente las teorías francesas, vuelvan sobre la base que les indica su nacionalidad; es decir, que traten de llegar no a un desarrollo «latino», es decir, neo-francés, sino a un desarrollo neo-español... Pero para llegar a este fin, no deberían, entre otras cosas, escoger a París para la instrucción superior de sus jóvenes como lo hacen ahora; deberían por el contrario, enviarlos a Madrid o a las universidades españolas e inspirarse en la literatura española en vez de alimentar sus ideas con los escritos de Voltaire, Rousseau, Eugenio Sue y otros franceses semejantes.[28]

Los franceses, si no inventaron el concepto de América latina, al menos lo divulgan. Con él intentarán dar cobertura ideológica a una política. Desembarca con Maximiliano en México, para oponerse a las personalizaciones del «americanismo» de entonces. En América, entre «razas latinas», los campeones del panlatinismo estaban llamados a desempeñar un papel hegemónico.

Bilbao no sólo antecede a otros pensadores en la utilización de la expresión, también es precursor de la significación que va a adquirir más tarde, en el lenguaje de las izquierdas latinoamericanas. Acuña el concepto en el marco de un pensamiento anticolonialista, antimperialista, y de un proyecto de sociedad socialista.

La visión anticolonialista de Bilbao comienza con la crítica de los aspectos colonizadores e imperialistas de las nociones de progreso y civilización. En una carta a Miguel Luis Amunátegui de octubre 28 de 1861, en un párrafo oscuro, habla de la doctrina vulgar del «progreso» como de un sofisma que hace desaparecer bienes, pueblos y verdades, y retroceder la dignidad, la fraternidad y la prosperidad de las naciones. ¿Qué quiere decir? ¿Denuncia la noción de progreso, en términos de lo que hoy llamaríamos aculturación? Sería demasiado precursor. Denuncia la noción humanitaria y pacifista de progreso, que, asociada a la idea de civilización, debería irradiar esas virtudes, pero que no lo hace. Bilbao descubre la falacia de la civilización cuando los franceses invaden México. En ese sentido debe entenderse su frase «hace retroceder la dignidad y la fraternidad».

27. Blest Gana, Alberto, *Martín Rivas*. Publicada en 1862, ha conocido numerosas ediciones. Citamos por la de Santiago de Chile, Zig-zag, 1956, p. 23.

28. Wappens, *Journal des Savants de Goettingen*, 1863, n.º 7, p. 250, en Calvo, Carlos, op. cit., Segundo período, t. I., p. C.

Le parece un sofisma, porque lejos de querer el bien universal, es utilizado para legitimar una política imperial. Bajo la capa de un «proyecto civilizador» no pretende sino imponer una dominación política. La misma falacia advierte en las políticas imperialistas de Francia y de los Estados Unidos que en la política clasista y racista de Sarmiento. En *La América en peligro* (1863) dice: «El conservador se llama progresista... y el *civilizado* pide la exterminación de los indios y de los gauchos.»[29]

La América en peligro y *El Evangelio Americano* (1864) fueron escritos justamente después de producirse la invasión francesa. En *El Evangelio* muestra a América nuevamente amenazada de ser conquistada por Europa. Frente a esta contingencia es preciso salvar «la civilización americana» de la «invasión bárbara de Europa». La violencia y la arbitrariedad, el imperialismo y el afán de conquista han cambiado los términos. La civilización se hace barbarie cuando no se rige por la idea del derecho. Agresora, pues, Europa se vuelve bárbara. La civilización se transforma en engaño. Nada lo muestra mejor que la estúpida afirmación de las «grandes potencias» de que civilizan conquistando. El progreso es, así, un arma de doble filo. Todo depende del lado del que disparan los cañones. La ciencia es barbarie cuando sirve para producir la guerra. Más o menos los mismos argumentos desarrollarán, en los preámbulos de la Primera Guerra Mundial, los anarquistas y los impugnadores del progreso.

Cuando la civilización se hace puramente poder, éste lo pervierte todo. La perversión del poder falsea la conciencia, y esto alcanza incluso al lenguaje: la palabra se prostituye y va a coronar la evolución de la mentira. Así el civilizado pide el genocidio del bárbaro; o el golpe de Estado se legitima diciendo que la civilización ha triunfado sobre la barbarie.[30]

Bilbao se enfrenta a Sarmiento en un artículo: «Los Araucanos». Rechaza la política de destrucción y, por el contrario, propone incorporarlos mediante un proceso de aculturación, que preserve su identidad, y en el cual sean guiados por el ejemplo moral y por la educación. Es todavía el indianismo humanitario del diecinueve, pero se opone radicalmente a la visión genocida del proyecto de sociedad del argentino.[31]

Dondequiera que lo encuentre, rechaza el imperialismo. Resentido con Francia, dice: Y ésta es la nación que hemos elegido «para que nos sirva de modelo en literatura putrefacta, en política despótica...»[32] Hay que liberarse del servilismo espiritual de Francia, bajo cuyos encantos él mismo confiesa haber caído.[33] De ahí nace su crítica a la civilización. Es el imperialismo el que ha introducido la gran hipocresía de la palabra «civilización», con la que cubre todos sus crímenes.

29. Bilbao, Francisco, «La América en peligro» (1863), *La América en peligro*, Santiago de Chile, Ercilla, 1941, p. 38.
30. Idem, ibídem.
31. Idem, ibídem, p. 125 y ss.
32. Idem, ibídem, p. 50.
33. Idem, ibídem, p. 51.

Las teorías progresistas o idealistas de la historia —como más tarde las positivistas—, que jerarquizan las sociedades en movimientos «ascendentes» son una legitimación del dominio que ejerce Europa sobre el mundo en nombre de la civilización. El modelo histórico de los «tres estados», entonces en boga para interpretar el curso de las naciones, y en cuya cima se encuentra «el reino del espíritu», ha servido únicamente para que los alemanes y los franceses se ubiquen en él y se conviertan en la encarnación del espíritu y de la «civilización», porque la civilización es el último estadio del triunfo del hombre sobre la naturaleza:

> Y ha sido esta teoría de la civilización enseñada por los doctrinarios franceses, la que ha introducido entre nosotros esa turbación en las ideas de lo justo y de lo injusto, y además la que ha establecido en los espíritus esa especie de absolutismo o pontificado de la Francia.
>
> El origen de la teoría es germánico —pero lo que los filósofos alemanes habían demostrado a favor de la Alemania, los eclécticos doctrinarios franceses, plagiando el fondo, aplicaron la forma a Francia. La teoría es esta:
>
> La filosofía alemana demostró que todo el trabajo de los siglos, o más bien, que las manifestaciones de la idea absoluta, tenían en los pueblos germánicos la encarnación definitiva. El Oriente fue un momento del infinito; o el Reino del *Padre*, en toda la magnificencia de la fuerza. El mundo griego romano fue otro momento del infinito, o el Reino del *Hijo*. El mundo moderno fue el tercer momento de la Idea, que llegaba a la conciencia de sí misma en el Reino del *Espíritu*.
>
> Si cada momento tuvo sus razas o naciones que lo representaran, el tercer momento le tocó a Alemania.
>
> ¿Qué hace Cousin? Acepta la teoría, pero en lugar de la Alemania puso la Francia. De este modo, la Francia llegó a ser la encarnación del espíritu. Y como la civilización, según ellos, es lo *último que triunfa*, hoy el bombardeo de Acapulco es el signo más grandioso y más retumbante de la *Civilización*.
>
> No preguntéis a todos esos escritores, ni a la Francia, si la civilización es la justicia. No. *Lo que la Francia haga es la justicia*. El derecho no es una idea eterna, no es la individualidad indestructible de la personalidad del hombre, el Derecho es lo que *determina* el Pueblo encargado del tercer momento de la Idea...[34]

Los cargos que hace a la política imperialista de Francia lo conducen por igual a desnudar la ideología del panlatinismo, legitimación del expansionismo francés: «¡Atrás la Francia imperial, personificación de la hipocresía y de la perfidia: hipócrita, pues se llama protectora de la raza latina para someterla a su régimen de explotación; pérfida, pues habla de libertad y nacionalidad, cuando, incapaz de libertad, conquista para esclavizar!»[35]

34. Idem, ibídem, pp. 54-55.
35. Idem, ibídem.

Rechaza el antagonismo con el temperamento sajón que afirmaba el panlatinismo. Y, a pesar de haber denunciado apasionadamente en su momento la intervención en Nicaragua, en *La América en peligro* de 1863 y *El Evangelio Americano* del año siguiente, verá incluso la salvación en una alianza de la América del Norte con la América del Sur. «La combinación de los genios sajón-americano y américo-europeo debería además formar la síntesis de la civilización americana, que habría de regenerar el Viejo Mundo y dar a América el predominio de la civilización».[36] Para un Bilbao profundamente herido por Bonaparte y sus zuavos, «la civilización hoy es América y República».[37]

Antes, en *Iniciativa de la América* (1856), había denunciado la política imperialista de los Estados Unidos en el sur, que acababan de anexar la mitad del territorio de México, e intentaban imponer su modo de vida: el individualismo. Y, de paso, indica al paneslavismo de aspiración a extender la servidumbre rusa:

Vemos imperios que pretenden renovar la vieja idea de dominación del globo. El imperio ruso y los Estados Unidos, potencias ambas colocadas en las extremidades geográficas, así como lo están en las extremidades de la política, aspiran, el uno por extender la servidumbre rusa con la máscara del paneslavismo y el otro la dominación del individualismo yanqui. La Rusia está muy lejos, los Estados Unidos están cerca. La Rusia retira sus garras para esperar en la asechanza; pero los Estados Unidos las extienden cada día en esa partida de caza que han emprendido contra el sur. Ya vemos caer fragmentos de América en las mandíbulas sajonas del boa magnetizador, que desenvuelve sus anillos tortuosos. Ayer Texas, después el norte de México y el Pacífico, saludan a un nuevo amo.[38]

Asume una posición antimperialista dentro del contexto de la época: el imperialismo de bloques culturales. Imperialismo o imperialismos que se empeñaban en enfatizar la misión de una raza o un pueblo, simplemente para consolidar la hegemonía de una nación. A ese imperialismo le aplica el epíteto de «barbarie»: Rusia, «la barbarie absolutista»; Estados Unidos, «la barbarie demagógica».[39] Y, justamente, para oponerse a los Estados Unidos, evoca una entidad común: la «raza latinoamericana», que hará la segunda independencia, la de la unidad de América del Sur.

Habla de una América compuesta de tres partes: la latina, sajona e indígena; pero, si el continente se compone de tres Américas, en realidad Bilbao únicamente se refiere a la unión de América latina. Esa unión que constituye las fronteras naturales y morales de la patria, porque «la unión

36. Idem, ibídem, p. 56.
37. Idem, ibídem, pp. 56-58.
38. Idem, «Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas», op. cit. p. 145.
39. Idem, ibídem, p. 158.

es el verdadero patriotismo de los americanos del Sur»;[40] y porque esta unión debe ser un vínculo solidario que domine el nacionalismo estrecho.[41] Esta unión, bajo la forma de una confederación del Sur, regada por el Amazonas y el Plata y sombreada por los Andes, es el cuadro de la identidad americana y latina, que ha de perpetuar la raza y permitir la creación de la gran nación americana.[42]

Sólo esta unión de los Estados de América del Sur podrá detener el imperialismo de los Estados Unidos del Norte, que «cree en su imperio como Roma creyó en el suyo».[43] Los Estados Unidos amenazan América latina. La amenazan claramente de invasión en un porvenir no remoto. La prueba es Walker, el pirata yanqui que se apropió de Nicaragua. Walker son los Estados Unidos.[44] Sólo la unión podrá defender la libertad, el sistema republicano y la democracia. Para salvarse, la unión es necesaria, porque permitirá a América latina tomar la iniciativa histórica.[45]

La República de los Estados Unidos que comenzó como una regeneración de Europa, e hizo su grandeza con la libertad del pensamiento, el «self-government», la franquicia moral y la inmigración, tierra de amparos y utopías, ha descendido al individualismo y al egoísmo. Pretende concentrar el universo y se ha constituido en campeona del individualismo sajón. Esta nación es ahora una amenaza para la «autonomía» de la América del Sur.

El pensador chileno ha renunciado a abanderarse en el debate entre el espíritu latino y el espíritu sajón; pero, por sus contactos con Francia, es constantemente tentado por el mito de la latinidad. Mucho antes de que la idea se instale oficialmente en la política de Napoleón III, en 1853, recibe en Lima una carta de Lamennais. En ella, el francés le dice que la providencia ha destinado a América Meridional para ser el contrapeso de la raza anglosajona, fuerzas ciegas de la materia. América no llenará esta misión —agrega—, sino uniéndose con otras dos naciones latinas: Italia y Francia. Trabajad en esta obra, concluye incitándolo Lamennais.[46]

40. Idem, ibídem, p. 155.
41. Idem, ibídem, p. 159.
42. Idem, ibídem, p. 147.
43. Idem, ibídem, p. 148.
44. Idem, ibídem, pp. 154-155. La intromisión de Walker no sólo produjo reacciones individuales aisladas. En Chile, la Cámara de Diputados declaró: «La ambición del Norte, esa ambición que no se sacia con poseer el territorio que bastaría para formar la más rica y poderosa de las naciones del mundo, acecha con avidez cuando alcanza a abarcar con su mirada, y no se encontrará satisfecha hasta que con una de sus manos oprima el polo del Norte y con la otra haya cosido a su pabellón la estrella del sur.» Cf. Montúfar, Lorenzo, *Walker en Centro América*, Guatemala, Tipografía de la Unión, 1887, p. 459. Fue ella además la que provocó las dos reuniones de países latinoamericanos que se celebraron en la década (la de Santiago y la de Washington), y los tratados de alianza y confederación que de ellos surgieron. El «efecto Walker» fue la afirmación de la conciencia hispanoamericana.
45. Idem, ibídem, p. 155.
46. Idem, *El Evangelio americano y Páginas selectas*, Selección y prólogo de Armando Donoso, Barcelona, s. f., p. 243.

América debe apropiarse de todo lo bueno que poseen los Estados Unidos termina Bilbao: la ciencia, la industria y el arte.[47] Combinar el genio sajón con el genio latino para formar la síntesis de la civilización americana,[48] porque ella está destinada a regenerar el Viejo Mundo y a cumplir sobre la tierra los destinos del hombre soberano.[49] Curioso resulta que, al mismo tiempo que denuncia el mito de las Edades Históricas por considerarlo una legitimación del expansionismo europeo, se adhiere a la idea de «pueblo joven», cuando afirma que es la juventud de América la que regenerará el mundo y abrirá una nueva Era para la Humanidad.[50] Y, cuando pone en la balanza el aporte de las Repúblicas de América del Sur frente al poder de América del Norte, no hace sino repetir el discurso del panlatinismo. Ellas aportarían una tradición de espiritualidad.[51]

Su noción de América latina es fundamentalmente antimperialista. No nace del panlatinismo (sin perjuicio de que pueda haber acuñado esta denominación cuando estaba en Francia y frecuentaba esos medios); nace de una afirmación de independencia frente a todo tipo de imperialismo: frente al yanqui, que ve amenazando a México, Nicaragua y Panamá; frente al francés, que ha invadido México, y frente a todas las políticas colonialistas de los «pan... ismos». Así escribe a Miguel Luis Amunátegui: «Nos hemos de libertar de todas esas fementidas tutelas. ¡América libre! es todo un programa. Los ilustrados son los más siervos en América. Pero la reacción empieza.»[52]

El latinoamericanismo de Bilbao, puesto que de latinoamericanismo se trata, se concreta en una serie de proposiciones: formar un congreso americano, conceder la ciudadanía universal, un código internacional, un pacto de alianza federal y comercial, la abolición de las aduanas, uniformización del sistema de pesos y medidas, creación de un tribunal internacional, un sistema de colonización de las grandes áreas desiertas, de educación universal y de civilización para los bárbaros,[53] la formación del libro americano y la creación de una universidad, de un diario y de fuerzas armadas comunes...[54]

La América latina de Bilbao nace de una tradición libertaria, continuada después de la independencia en la lucha contra las capas conservadoras y portadora de un proyecto nacional de tipo socialista. En su mayoría los autores liberales del XIX se ponen del lado de la causa del pueblo. Así, Martín Rivas, el héroe de Blest Gana, aparece en los sucesos de 1851 en Chile, abrazando «con calor la causa del pueblo». No hay que olvidar que esta revolución fue organizada por la Sociedad de la Igualdad y dirigida por Bilbao y Arcos. En toda América latina sopla el mismo espíritu. Hostos, más lírico que Blest Gana, envuelve en una verdadera alegoría el espíritu de la libertad y la causa del pueblo: «Son dos cosas al mismo tiempo: un hombre colosal...»[55] En mayor o menor medida el compromiso político se deja sentir en los novelistas de la época. En *Manuela*, de Eugenio Díaz Castro, don Demóstenes (el héroe) representa el liberalismo de las clases dominantes, pero con una clara visión de lo que es la lucha de clases, que él entiende como un conflicto entre los «con botas» y los «sin botas».[56]

El de Bilbao es un discurso idealista, de ideas abstractas, de grandes principios. La oligarquía lo teme, lo destierra y trata de acallarlo, pero en último término tiene con él la condescendencia debida a un hijo de su clase. Su enemigo principal es el compañero de Bilbao, con quien funda la Sociedad de la Igualdad, Santiago Arcos. El propone reformas concretas, que hieren sus intereses.

Según lo muestra uno de los más conspicuos representantes de la oligarquia, la idea de «disminuir la pobreza» aterraba a los conservadores. Nadie iba más lejos en sus enunciados en esa época. Era el dogma más radical. Con ese objetivo fue creada la Sociedad de la Igualdad. De todos sus miembros Santiago Arcos fue el más vituperado. Se le apodaba «carbonario», precisamente porque veía la reducción de la pobreza a través de medidas concretas: hablaba de expropiación, redistribución, justicia social, reforma agraria.[57] Sus «teorías niveladoras» eran consideradas pérfidas y destinadas a sublevar los «instintos egoístas de la plebe».[58] Orrego Luco, el intelectual al cual nos referíamos en los inicios de este párrafo, defendía a Bilbao comparándolo con Arcos:

> Pero la profunda divergencia que separaba las naturalezas de Arcos y Bilbao debía romper entre ellos la armonía. Desde el día en que Bilbao inició su activa y celosa propaganda, principiaron a perder su influencia las teorías niveladoras de Santiago Arcos. La facilidad con que estas teorías interesadas y egoístas se evaporaron al calor de las aspiraciones hacia un ideal más generoso: la facilidad con que las masas olvidaron los consejos del interés para no pensar más que en la libertad, en la fraternidad, es una hermosa prueba de la pureza moral de los espíritus.
>
> A las teorías empapadas en odio, sucedieron los sueños de un amor universal, y a las reparticiones de tierras y ganados sucedieron las visiones risueñas de una Arcadia, que Bilbao auguraba con dramática elocuencia.[59]

47. Idem, «Iniciativa...», op. cit., p. 150.
48. Idem, «La América...», op. cit., p. 58.
49. En este punto, el pensamiento de Bilbao anuncia la *Raza cósmica* de José Vasconcelos. Cf. supra.
50. Bilbao, Francisco, «Iniciativa...» op. cit., p. 157.
51. Idem, ibídem, p. 153.
52. Idem, Carta a Miguel Luis Amunátegui, op. cit., p. 191.
53. A menudo Bilbao emplea el término «bárbaro» en el sentido de aborigen. Es el caso del ensayo sobre «Los araucanos».
54. Bilbao, Francisco, «Iniciativa...», op. cit., p. 160 y ss.

55. «Sociabilidad chilena», op. cit., p. 92.
56. Díaz Castro, Eugenio, *Manuela*, París, Garnier, 1889, t. II, p. 185.
57. Idem, ibídem, p. 83.
58. Cf. Orrego Luco, *Bosquejo del desarrollo intelectual de Chile*, Santiago de Chile, 1889, p. 86.
59. Idem, ibídem, pp. 87-88.

En realidad, resulta difícil separar las ideas de ambos pensadores. Bilbao también se refiere al conflicto de clases, y el sentimiento americanista de Arcos no era menos fuerte ni menos acerba su crítica a la «civilización».[60] En todo caso, ambos son los iniciadores de un pensamiento político revolucionario en Chile y en América latina. Y, Bilbao, el creador de la noción moderna de América latina. Una América que, más que por la lengua, se define por el sentimiento anticolonial y antimperialista. Una idea, que, pese a haber sido difundida al calor de la intervención francesa en México, ha sido retenida por los latinoamericanos, por ese otro sentido del término: detener el avance del mundo sajón en «Nuestra América».

60. Arcos, Santiago, «Memoria sobre la sujeción de los indios a la civilización en la Confederación argentina». Se ha estudiado poco a Arcos. A partir de 1852 no volvió más a Chile, vivió muchos años en Argentina, publicó una obra abundante. Una en francés, *La Plata, étude historique*. Puso fin a sus días arrojándose al Sena.

AMERICA LATINA

Fue en el ambiente parisino y dentro del contexto de las ideologías de latinidad donde el nombre de América latina hizo rápidamente fortuna. Ya en los años sesenta del siglo pasado se edita en París un periódico político, literario, comercial e industrial titulado *La América latina*. En Caracas, la *Opinión nacional* sostenía que era «conocido en cuantos países se habla la hermosa lengua castellana». El periódico debió trasladarse desde el primero de enero a Londres. ¿Tuvo que ver el cambio con el fin del Segundo Imperio, o fue pura coincidencia?[1]

El nombre se difundió en Francia en medio de la euforia del panlatinismo.

¿Qué fue el panlatinismo? Una ideología. Pero más que nada, y dentro de las concepciones geopolíticas de la época, un plan de acción: expresaba las aspiraciones de Francia respecto a los «Territoires d'Outre Mer». Una ideología compuesta para legitimar, dentro de una visión de identidad planetaria, la política expansionista de Napoleón III. Su principal idéologo fue Michel Chevalier.[2]

Chevalier tenía un programa geo-ideológico. Sostenía que Europa estaba dividida en tres grandes bloques raciales: el germánico o anglosajón, el latino y el eslavo. Respectivamente, los líderes de estos bloques eran Inglaterra, Francia y Rusia. Aparte de su origen, la unidad del bloque latino descansaba en la tradición cultural común, que venía del catolicismo ro-

1. *Diario de Bucaramanga*, Caracas, N. E. Navarro, 1935. Se menciona el periódico porque habría publicado una versión del diario *Diario*, p. 43 y ss.

2. Michel Chevalier (1806-1879) fue un prolífico escritor en cuestiones de política económica. Uno de los más entusiastas y primeros partidarios de que Francia construyese un canal interoceánico en Panamá. Tuvo numerosos cargos, al igual que una cátedra en el Colegio de Francia. Desde muy joven ejerce autoridad en América y lo vemos citado frecuentemente. Es posible que se deba a que escribe en la *Revue de Deux Mondes*, que tiene amplia difusión en América latina. Desde muy temprano, Chevalier parece estar fascinado por México. Barros Arana lo cita en Chile a propósito de un comentario sobre la *Historia de la conquista de México* de Prescott, en el que Chevalier, llevado por su entusiasmo, afirma que el relato tenía más grandiosidad épica que las grandes epopeyas, que a su lado *La Ilíada* parecía pobre... Cf. Barros Arana, «Noticias bibliográficas», Obras Completas, v. V. p. 35.

mano. Del mismo modo que el protestantismo cimentaba la alianza de los pueblos anglosajones, las naciones hispánicas del Nuevo Mundo pertenecían al bloque latino-católico de Europa del Sur. México y América del Sur debían ser el puente entre el Occidente y el Oriente. Había eso sí un gran «pero», pensaba Chevalier en sus primeros escritos:

> Los Anglo-Americanos serán llamados a continuar directamente, sin ninguna intervención exterior, la serie de los progresos que la civilización a la cual pertenecemos ha cumplido siempre desde que dejó el viejo Oriente, su cuna... En tanto que los Hispano-Americanos parecen no ser más que una raza impotente que no dejará posteridad, a menos que, por uno de esos desbordes que se llaman conquistas, una ola de sangre más rica, venida del Septentrión o del Levante, no llene sus venas empobrecidas.[3]

En consecuencia, en América el mundo latino se encontraba amenazado por la expansión del mundo sajón. En particular por la de los Estados Unidos. Francia era la única potencia apta para conjurar esta amenaza, capaz de retomar la hegemonía e impedir que la familia latina fuese inundada: «La Francia es depositaria de los destinos de todas las naciones del grupo latino de los dos continentes.»[4] Sólo ella puede impedir que «esta familia entera de pueblos sea tragada por el doble desborde de los Germanos o Sajones.»[5] Y agregaba: «Francia me parece llamada a ejercer un benévolo y fecundo patronato sobre los pueblos de la América del Sur, que no están todavía en estado de bastarse a sí mismos.[6] Sólo entonces América podrá asumir su papel en la historia del futuro: colocada entre las dos civilizaciones, está reservada a altos destinos.»[7]

Gran órgano de difusión fue la *Revue des Races Latines*, publicada en París entre 1857 y 1861. Vulgarizó un argumento que habría de tener consecuencias extremadamente importantes en el pensamiento de quienes más tarde se llamarían latinoamericanos (y no sólo en el de ellos): si los anglosajones eran superiores para construir una civilización técnica, los latinos tenían una cultura espiritual más alta. Lamartine escribía a Torres Caicedo: «Los americanos del Norte no han llevado al Nuevo Mundo sino la civilización materialista, fría como el egoísmo, ávida como el lucro, prosaica como el mercantilismo anglosajón: uds. han llevado las virtudes y

3. *Lettres sur l'Amérique du Nord*, París, Charles Gosselin et Cie., 1836, vols. I-II, carta XXXIV. Citado por Ardao, Arturo, *Génesis...*, p. 51. Al igual que las citas siguientes de las cartas que figuran respectivamente, en las páginas 159 y 165.

4. Ibídem, carta XIII. Publicada en español con el título «Sobre el progreso y porvenir de la civilización» en 1853, en el primer número de la *Revista española de ambos mundos* que dirigía el uruguayo Alejandro Magariños Cervantes.

5. Ibídem.

6. Ibídem.

7. Ibídem. Introducción a las cartas.

los gustos elevados de la raza latina.»[8] Pero esta idea, asociada estrechamente al tema de la identidad en América, será sobre todo difundida en Francia por Ernest Renan. De él la tomará el uruguayo Rodó para desarrollar la oposición metafórica entre el espiritual Ariel, de la cultura hispanoamericana, y el materialista Calibán, de la usamericana.[9]

Esta oposición entre el arielismo espiritualista y el calibanismo materialista va a tener un futuro agitado en la retórica ideológica y en la historia de la literatura. Reforzada por la *hispanidad* de la Generación del 98, domina las preocupaciones de la siguiente, que se declara profundamente antimaterialista. En efecto, la Generación del 14, apegada a la tradición y de convicciones católicas integristas, ataca por igual al materialismo histórico marxista y al materialismo de la sociedad de consumo de los Estados Unidos.

El «arielismo» es también una concepción decididamente elitista de la sociedad y este sentido lo van a acentuar los continuadores de Rodó, mucho más despreciativos frente al vulgo que el maestro. El peruano Francisco García Calderón, uno de sus discípulos, habla de «ánimo latino» *versus* «ánimo anglosajón», y hay quienes le acusan de hacer llegar el arielismo hasta el racismo. Pero la palabra «raza» todavía no estaba cargada de biologismo, como lo estaría después del triunfo del fascismo.[10] El mismo Calderón ya había escrito en *Le Perú contemporain*: «Hay una civilización latina; un ánimo latino; no hay raza latina.»[11] Difícilmente, en cambio, puede interpretarse de otra manera esta afirmación del continuador uruguayo de Rodó, Alberto Nin Farías: «De todos los países de América, los que tienen más valor intrínseco son la Argentina y Uruguay.» ¿Por qué? «Porque se han librado casi por completo de la raza autóctona.»[12] En todo caso no se puede negar que, en esa época, muchos comprendían el elitismo de Rodó en el marco de las ideas de Le Bon.[13]

Tras las huellas de la hispanidad, la oposición latino/sajona se precisará como la del hombre hispano frente al hombre medio usamericano. Este último será simbolizado por Babbitt, el personaje de Sinclair Lewis. Representante del ingenuo materialismo del Middle West, activo, optimista, de buena voluntad, pero lleno de prejuicios, cordial, un poco vulgar, desea el bien de la humanidad, sin olvidar que lo principal es su negocio:

8. Carta a Alfonso de Lamartine, París, 7 de agosto de 1861, en Torres Caicedo, José María, *Ensayos biográficos y de crítica literaria*, París, Primera serie, 1863.

9. Hugelman, Gabriel, «Nos intentions», *Revue des races latines*, 1858, 5 de mayo, pp. 16-17, y Cassou, Jean, «Renan et Rodó», *Revue de l'Amérique latine*, 1923, julio, p. 232 y ss. Cf. Phelan, John Leddy, loc. cit., pp. 287-288.

10. Cf. Stabb, Martín, *América latina en busca de una identidad*, Venezuela, Monte Avila, 1969, p. 68.

11. García Calderón, Francisco, *Le Perú contemporain*, París, 1907, p. 33.

12. Nin Farías, Alberto, *Ensayos de crítica e historia*, Valencia, Sempere, 1907, p. 197.

13. Cf. supra.

el prototipo del puritanismo hipócrita.[14] Después de la Segunda Guerra Mundial se produce un curioso desfase espiritual entre las élites, que miran a España por la tradición, pero que siguen las corrientes francesas; y el «vulgo», fascinado por la cultura de masas que viene de los Estados Unidos: el cine, los comics, el rock...

La retórica de Ariel y Calibán se convierte en piedra angular de la reflexión. Frente al «Ariel» elitista se levanta el «Calibán-Pueblo». La pareja se encuentra hasta en versión indigenista. En *Sariri: Una réplica al Ariel de Rodó* (1954), los personajes de Shakespeare toman nombres indígenas: Thunupa será Ariel, pero será un activista político, defensor del débil; Makuri, Calibán, que mata a Thunupa, pero éste sigue vivo en el espíritu de la tierra. Es una versión telúrica, donde Ariel representa el espíritu de la tierra. Díaz de Medina, su autor, critica el elitismo de Rodó y se muestra partidario de un humanismo social y militante, capaz de organizar el destino de la sociedad. La sociedad es América y el espíritu, Thunupa.

Los escritores comprometidos pasarán del «arielismo» al «calibanismo», convertido en tema metafórico de la identidad. Si el chantre de la negritud, el martiniqués Aimé Césaire, se refiere a él en *Una Tempestad*,[15] el cubano Roberto Fernández Retamar lo hace motivo de una interpretación especial. Lo reformula, no como una oposición entre el espíritu latino y el sajón, sino dentro del cuadro de la lucha de clases. Calibán es el pueblo, Ariel el intelectual, y Próspero, el gran manipulador. En esta resignificación de los personajes sitúa Retamar el tema de la cultura, de la descolonización y la independencia. De Próspero, la civilización y el progreso, había hablado Sarmiento; de Calibán se ocuparía Martí: cuando busca una cultura propia, no colonizada.[16]

No es Retamar el primero en interpretar la alegoría en el contexto de la lucha de clases. Antes, Aníbal Ponce había incluido un capítulo en *Humanismo burgués y humanismo proletario*, titulado «Ariel o la agonía de una obstinada ilusión». En él, Próspero es el tirano ilustrado, Ariel el genio del aire, Calibán las masas sufridas. Próspero toma a ambos a su servicio. Si Ariel representa la apoteósis del espíritu, en el plano de la ideología no refleja otra cosa que la separación profunda entre las clases: «Para que existan hombres libres, despreocupados del trabajo, era menester una

14. Lewis, Sinclair, *Babbit*, 1922.
15. Césaire, Aimé, *Una tempestad*, Barcelona, Barral, 1971.
16. Cf. Fernández Retamar, R., *Calibán y otros ensayos*, La Habana, 1979, pp. 10-93, pássim. Es curioso como esta composición ternaria del drama de Shakespeare se ha convertido en una verdadera parábola social. Los personajes de *Una tempestad* sirven tanto para encarnar el antagonismo espiritual entre dos pueblos, como la estructura social. Si *The Tempest* se asocia a América es porque para muchos destila el espíritu de la época de la colonización de Virginia. Cf. Kuhl, E. P., «Shakespeare and the founders of America: The Tempest», *Philological Quaterly*, 1962, v. XLI, pp. 123-146.

Es necesario no confundir el "Ariel" de Rodó, con el Ariel" de Renan -

turba de asalariados y de siervos que asegurasen el ocio de los amos.»[17] En este sentido Ariel y el panlatinismo formaban parte de un humanismo elitista y antidemocrático. Para que Ariel goce en el aire de su libertad, es necesario un Calibán llevando leña a su estufa. El espíritu será tanto más digno, cuanto más alejado se encuentre del trabajo.[18]

La interpretación burguesa del mito de Ariel viene de una Francia impresionada por la Comuna. Renan veía en la Comuna los peligros del triunfo de Calibán, del triunfo de la revolución y de la democracia.[19] La democratización que hace de la poca educación que se le da a Calibán «el monstruo rojo», liberándolo de los hechizos de Próspero.[20]

Renan es reivindicado por el fundador de la Acción Francesa, Maurras, como uno de los tres grandes defensores del orden aristocrático, junto a Foustel de Coulanges y a Comte: «Pour l'essentiel, la politique de Renan tient à son exposé, très diffus, mais très constant, d'un ordre aristocratique opposé point par point à toute démocratie.»[21]

La descripción de Calibán: «el monstruo rojo», es la respuesta de la burguesía a la Comuna. Se lo presenta como conspirador, como un peligro. A partir de esa imagen razona la necesidad de formar una élite inteligente que gobierne. De esta idea nacen los movimientos y las filosofías elitistas que se reproducen favorablemente en España, en movimientos del estilo de la Falange, y también en el pensamiento liberal. ¿De cuál otra si no es tributario ese famoso libro de Ortega y Gasset que se llamó *La rebelión de las masas*?

En América, el arielismo no sólo va a ser una concepción antidemocrática, sino que tendrá implicaciones racistas y colonialistas. Por ello en el pensamiento anticolonial, como también en el afroamericanismo caribeño, serán corrientes las filosofías «calibanistas», que identifican al negro, en cuanto clase, con Calibán.[22] La pareja Próspero/Calibán sirve tanto de paradigma de la antítesis civilización/barbarie, cuanto para alegorizar la dominación, la colonización y la discriminación racial.

Romain Rolland contribuye decisivamente a difundir el «arielismo». La historia de Juan Cristóbal y su amigo Olivier que, liberados de la vida práctica, manifiestan una confianza tenaz en el espíritu y la inteligencia, tiene una enorme influencia en las generaciones de mediados del siglo.[23]

En América, es José Enrique Rodó el primero que va a espejar en el

17. Ponce, Aníbal, *Obras* (Compilación y prólogo de Juan Marinello), La Habana, Colección Nuestra América, 1975, p. 280.
18. Idem, ibídem.
19. Renan, Ernest, *Caliban, suite de la Tempête. Drame philosophique*, París, 1878.
20. Ponce, Aníbal, op. cit., p. 285.
21. Maurras, Charles, «Bons et mauvais maitres», *Oeuvres capitales*, v. III, p. 502.
22. Cf. Césaire, Aimé, op. cit., y *Discours sur le colonialisme*.
23. Rolland, Romain, *Jean-Christophe, Cahiers de la Quinzaine*, París, 1904-1912, 17 fascículos.

tríptico de estos personajes el tema de la identidad americana. *Ariel*, su obra más señalada, se publica inmediatamente después de la Guerra de Cuba y es aplaudida con entusiasmo por la Generación del 98. Clarín, que hace la crítica de libros en *Los lunes del Imparcial* de Madrid, elogia a *Ariel* porque representa una reconciliación entre España y América y muestra una fe tenaz en la unión entre españoles peninsulares y españoles americanos. Rodó, en efecto, habla repetidas veces de Hispanoamérica y de patria hispanoamericana, en el sentido de unidad de la gran familia ibérica.[24]

Contribuye Rodó a la cancelación del positivismo, tarea propia de la generación, mas su crítica se dirige primordialmente a ese positivismo que, en los hechos, se confunde con la imitación de los Estados Unidos. Vuelve el uruguayo sobre los reparos de los panlatinistas frente al utilitarismo sajón. Probablemente inspirado por Chevalier, a quien cita,[25] afirma que el deseo de imitar ese espíritu encarnado por los Estados Unidos ha creado una «nordomanía» que desnaturaliza y «deslatiniza» el espíritu de los «americanos latinos».[26] Abundantemente se sirve del término «América latina». Habla de americanos latinos y emplea el gentilicio «latinoamericano». Define al americano latino por oposición a la «barbarie utilitaria» de los Estados Unidos y como heredero de una raza, de una tradición y de una religión que lo hacen ser de cultura refinada y espiritual; heredero de un ocio creador, que viene de la tradición clásica y lo une a ella.[27] Habla de «alma latinoamericana» para traducir el sentido idealista de la vida. No desprecia, sin embargo, el utilitarismo tecnológico, ni la búsqueda de bienestar de los americanos del Norte, pero éstos deben ser sólo principios para alcanzar los fines superiores de la vida: la Verdad y la Belleza. Deben servir a la causa de Ariel.[28]

24. *Los lunes del Imparcial*, 27 de abril de 1900. La misma nota va a servir de prólogo a la edición valenciana de *Ariel*, s. f. Cf. Rodó, José Enrique, *La América nuestra*, La Habana, 1970 (Selección de Arturo Ardao), pp. 121-130. Cf. en particular «Iberoamérica», artículo de 1910 recogido en *El mirador de Próspero*, 1913. Para una lectura de Rodó y el reencuentro de sus principales ideas véase Ferrándiz Alborz, F., «José Enrique Rodó y el nuevo estilo hispanoamericano», *Cuadernos Americanos*, 1955, Año XIV, n.° 2, marzo-abril, pp. 206-227.

25. Rodó, José Enrique, *Ariel*, Valencia, Prometeo, s.f., p. 85. Como hemos señalado, Chevalier es un personaje bien conocido en América latina. Es citado por Lastarria, Bilbao, y frecuentemente se refieren a él en la *Revista chilena*. Un ejemplo es el artículo de Villanueva, cit. infra. Sin embargo, la fuente más directa de la idea latinista parece haber sido Paul Groussac, de quien Rodó escuchó un famoso discurso en Buenos Aires, el 2 de mayo de 1898, Cf. Benedetti, Mario, *Genio y figura de José Enrique Rodó*, Buenos Aires, 1966.

26. Idem, ibídem, pp. 67-70.

27. Usa también Hispanoamérica, América española, Ibero-América, Nuevo Mundo y Nuestra América. Es una época de plena proliferación de términos, con tal de que se opongan a la América de los Estados Unidos.

28. Rodó, José Enrique, op. cit., p. 89. Pedro Henríquez Ureña en su ensayo sobre *Ariel*, critica a Rodó de ser más severo con los Estados Unidos que los máximos pensadores antillanos: Hostos y Martí. Cf. *Ensayos: Pedro Henríquez Ureña*, La Habana, Literatura Latinoamericana, 1973, p. 20.

Su discurso define muy bien el sentido original del latinoamericanismo. Es una palabra de unidad, en oposición al panamericanismo. Con claridad capta esta acepción Clarín:

> Ya se sabe que hoy los Estados Unidos del Norte, procuran atraer a los americanos latinos, a todo el Sur, con el señuelo del panamericanismo; se pretende que olviden lo que tienen de latinos, de españoles, mejor, para englobarlos en la civilización yanqui; se les quiere inocular el utilitarismo angloamericano.[29]

Esta unidad es para Rodó una patria grande o una persona colectiva. Una identidad que empieza a «ser», que surge del arielismo: unidad espiritual. Dentro de esta patria cabe la adhesión a la América española y al sentimiento regional que suscita cada nación.[30]

Latinoamérica e Hispanoamérica se unen en una afirmación de identidad espiritualista. El uruguayo representa la línea divisoria entre un hispanoamericanismo y otro. Su América es la de Bolívar, cuando anticipa la unidad del continente; pero se separa de él por la interpretación del pasado y en su intento de reconciliación con España.

Arielismo y calibanismo se continúan en la oposición entre espíritu sajón y espíritu latino, tópico en diferentes pensadores del siglo. Uno es Mariano Picón Salas, que trata de conciliar las exigencias de una tecnología tan eficaz como la usaica con las concepciones de la vida latinoamericana, antagónicas a las de los Estados Unidos y fundadas en valores espirituales.[31] Otro es Waldo Frank, que habla de una diferencia de «ethos»: el «ethos» de los pueblos hispanoamericanos, a diferencia del norteamericano, no se presta «de modo natural al imperialismo y al monopolio capitalista».[32] También sale a la superficie en el pensamiento de Risieri Frondizi, que percibe dos tipos diferentes de filosofar entre los iberoamericanos y los norteamericanos. A los iberoamericanos les interesa la naturaleza del hombre, su destino y sus creaciones: es una teoría general del espíritu, como diría Gentile. Al filosofar norteamericano, por el contrario, lo seduce el empirismo.[33] Y la metáfora sigue viva, y en el centro de la polémica, hasta fines de siglo. La retoma Carlos Rangel, empeñado en desprestigiar la interpretación de un Calibán sufriendo bajo el imperialismo de Próspero.[34]

Mucho antes que Frondizi, Vasconcelos se apoyaba en esta distinción

29. Loc. cit.

30. Rodó, José Enrique, *La América nuestra*, pp. 121-122.

31. Picón Salas, Mariano, «Imperialismo y buena vecindad. Mesa rodante», *Cuadernos Americanos*, 1947, v. VI, n.° 5, septiembre-octubre, pp 67-68.

32. Frank, Waldo, ibídem, p. 78.

33. Frondizi, Risieri, «Tipos de unidad y diferencia entre el filosofar en Latinoamérica y Norteamérica», *Filosofía y Letras*, México, 1950.

34. Rangel, Carlos, *Du Bon Sauvage au Bon Révolutionnaire*, 1973, p. 133 y ss.

para desarrollar su teoría de la «raza cósmica». Atribuía a la latinidad (bajo su forma de hispanidad) un sentido universal del que carecía el sajonismo. Esta contraposición era producto de la misión que se fijaba cada una de las razas. El sajonismo buscaba el predominio exclusivo de los blancos, mientras la hispanidad encontraba su misión en la formación de una nueva raza: la raza síntesis, la raza cósmica:

> Pero hoy por hoy subsiste el conflicto entre las dos Américas. La del Norte quiere un porvenir al servicio de los blancos de raza pura. La del Sur está preparando los lineamientos de una civilización mestiza, en que se fundan y se superan a sí mismas todas las estirpes y todas las culturas.[35]

La crítica del positivismo y a los «científicos», Vasconcelos la centra en el positivismo sajón, instrumento de expansión de los Estados Unidos. En el evolucionismo social, fundado en la superioridad del más fuerte, veía una legitimación del expansionismo: «Darwin y Spencer... llegaron a la conclusión casi fatal, de que los mestizos, como producto híbrido, eran una raza inferior, una raza incapaz, llamada tarde o temprano a la sumisión, condenada a dejar el campo a las razas de sangre pura como el blanco europeo.»[36]

El gran reproche a los «científicos» es su falta de patriotismo y su desprecio por lo autóctono. Pero la crítica del positivismo debe hacerse construyendo una filosofía universal y no a través de un nacionalismo agresivo, jingoísta. Justamente, la rectificación del chovinismo lo lleva a la afirmación continental: «Conviene precavernos, es claro, del peligro de formular un nacionalismo filosófico en vez de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional.»[37] Un espíritu continental que más que en el racionalismo se encuentra en lo estético:

> Yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones. Ahora bien, las emociones se manifiestan, no en el imperativo categórico, ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y la belleza, esta doctrina, es necesario recordarla, porque creo que corresponde a un estado de ánimo continental y no es, por lo mismo, una simple elucubración de la fantasía.[38]

Vasconcelos retoma el discurso de la latinidad a través de la hispanidad. Así declara su fe en la unión de los pueblos hispánicos. La derrota de Cuba no es sino un episodio de una lucha secular en que la latinidad se enfrenta al sajonismo: otro episodio es Trafalgar... La única manera de detener la cultura sajona es oponerle la cultura ibérica.

35. Vasconcelos, José, *Indología. Obras Completas*, México, 1958, t. II, p. 1205.
36. Idem, ibídem, p. 1225.

Sin embargo, Vasconcelos, pese a la historia, cree en la necesidad de reconciliar en el futuro la cultura latina con la sajona. ¿Trasunta la hispanización de los Estados Unidos? ¿Piensa en la posibilidad de integración de todo el continente? El caso es que escribe: «La cultura latina y la cultura sajona no representan dos polos, dos extremos imposibles de unir; todo lo contrario, tanto por su origen como por sus tendencias podrían ser ambas como columnas firmes de un futuro ilimitado.»[39]

Por lo que respecta a la identidad, quiere reconciliar a Cuauhtémoc y a Atahualpa con la fuente hispánica. Reconciliación difícil, pero que ha de producirse en el marco del reconocimiento de un pasado histórico y del ensanchamiento de los límites de ese pasado. La patria, dice, no nace con Bolívar.

Pero, a su vez, los descendientes de Cuauhtémoc y Atahualpa no tienen destino si se reconocen en la identidad del pasado. Su único futuro posible es la modernización, la fusión con la latinidad (por no decir con la cultura española, porque de inmediato provocaría las objeciones indianistas a causa de la sangre vertida): la raza cósmica. Así resuelve el llamado «problema indio».

La raza cósmica abre tres puertas a la pregunta sobre la identidad. Primera, su concepción de la latinidad se proyecta sobre la afirmación latinoamericanista (la idea de unidad la refleja en el escudo que idea para la universidad: el mapa de América latina con el lema: «Por mi raza hablará el espíritu»). Segunda, su defensa del pasado español la une con el hispanoamericanismo de la hispanidad. Tercera, su recuperación del pasado indígena la sitúa en los orígenes de la afirmación indoamericana.[40]

Si en el campo ideológico, el panlatinismo —al proclamar la defensa de la latinidad— representaba una afirmación de identidad, en los hechos era una política expansionista.

El panlatinismo preparó la aventura mexicana, dándole una coartada ideológica. Para Chevalier, que dedica un libro al problema: *Le Méxique ancien et moderne*,[41] el objeto de la expedición era crear una barrera en el Río Grande para impedir el avance anglosajón. Los soldados franceses se encontraban en México para salvar la latinidad. A la vez, sólo un México panlatino podía permitir a Francia explotar las riquezas del Nuevo

39. Idem, ibídem, pp. 1278-1279.
40. Idem, *La raza cósmica*, pp. 18-32. Es complejo situar a Vasconcelos en el marco de las filosofías de la identidad, tal vez, porque su concepción fundamental es la del mestizaje. Durante la época que fue ministro de Obregón (1920-1925) aparece como intérprete del indigenismo mexicano. En el terreno de las artes gráficas crea programas «nativistas», crea también las «Misiones culturales», maestros para educar indios y preservar su folclore, pero luego se va haciendo cada vez más conservador e hispanista.
41. Chevalier, Michel, *Le Méxique ancien et moderne*, París, 1864, y «L'expedition du Mé-

Mundo: el panlatinismo y los intereses de Francia estaban estrechamente ligados. El propio Napoleón III va a fundamentar en la defensa del panlatinismo —que llama: «la plus belle pensée de mon règne»— la instauración de una monarquía en México. En términos geopolíticos, representaba contrarrestar el desarrollo de los Estados Unidos, impidiéndoles el dominio del Golfo de México, desde donde podían controlar las Antillas y América del Sur. Francia ayudaría a México a mantenerse independiente frente a su vecino del norte, con lo cual garantizaba al mismo tiempo la seguridad de las colonias francesas en el Caribe. Por otra parte, esto permitiría a Francia ampliar el mercado para sus productos y asegurarse del abastecimiento de materias primas, esenciales para su industria.

Napoleón III estaba además convencido de que únicamente a través del panlatinismo se podía realizar el ideal saint-simoniano (ese socialismo utópico cuya audacia admiraba el emperador, tal vez porque no abolía las desigualdades) de explotar las riquezas de América para la felicidad de la humanidad y la mayor prosperidad de Francia.

Claramente lo expresa el emperador en la carta que escribe al general Forey el 31 de julio de 1862:

> Siempre habrá personas que pregunten por qué vamos a gastar hombres y dinero para instalar un gobierno en Méjico.
>
> En el estado actual de la civilización, la prosperidad de América no es indiferente para Europa; ya que de ella se alimentan nuestra fábrica, que es lo que hace vivir nuestro comercio. Tenemos interés en que la república de los Estados Unidos sea poderosa y próspera, pero no tenemos ninguno en que se apodere del golfo de Méjico, y desde allí domine las Antillas y América del Sur, convirtiéndose en la única dispensadora de los productos del Nuevo Mundo. Una triste experiencia nos enseña cuán precaria es la suerte de una industria reducida a buscar su materia prima en un solo mercado, porque todos padecemos de sus vicisitudes.
>
> Por el contrario, si Méjico conserva su independencia y mantiene la integridad de su territorio, si, con el apoyo de Francia, se consolida en él un gobierno estable, habremos devuelto a la raza latina del otro lado del Océano su fuerza y su prestigio, garantizando la seguridad de nuestras colonias en las Antillas y las de España, restableceremos nuestra influencia en el centro de América, creando importantes salidas para el comercio, lo que nos proporcionará las materias indispensables para nuestra industria.
>
> Un Méjico regenerado nos será siempre favorable, no sólo por reconocimiento, sino también porque sus intereses estarán acordes con los nuestros y encontrarán un apoyo en sus buenas relaciones con las potencias europeas.
>
> Habiendo hoy empeñado nuestro honor militar, la exigencia de nuestra política, el interés de nuestra industria y del comercio, se nos impone el deber de intervenir en Méjico y plantar allí nuestra bandera, estableciendo una monarquía. Y si ésta no es incompatible con el sentimiento nacional, debe ser un gobierno que prometa estabilidad.[42]

42. Carta de Napoleón III al general Forey, 3 de julio de 1862, *Affaires étrangères, documents diplomatiques* (1862), París, 1863, pp. 190-191.

Aparte del discurso sobre la latinidad, la carta muestra cómo se concebía ya, en plena expansión del capitalismo, lo que hoy llamamos el orden económico internacional.

Según decíamos, fue en este ambiente donde se difundió el término América latina. Su aparición en la literatura política francesa coincide con los textos que pretenden legitimar la política del Segundo Imperio en México. En 1861, *La Revue des Races Latines* lo lanza en un artículo de Tisserand donde comenta la situación de la «latinité».[43] Posteriormente el abate Domenech, *Le Méxique tel qu'il est*, precisa sus límites, en sentido parejo al de Calvo: «L'Amérique latine, c'est à dire: le Méxique, l'Amérique Central et l'Amèrique du Sud.»[44]

En América la crítica al latinismo comienza al mismo tiempo que la expresión es difundida por Francia. Se desprestigia a causa de la invasión de México. La desilusión invade a los mismos que la habían lanzado. Bilbao se siente herido por la política de quienes creía representantes de los grandes ideales, y los poetas no escatiman los versos de denuncia:

> ¡América despierta! Tus glorias del pasado
> Del mundo en los anales, oscureciendo veas;
> Los déspotas de Europa tu suelo han profanado
> Y aún en la indolencia permaneciendo estás.
>
> ¿No ves? allá en el Norte, las águilas de Francia
> Se ciernen y destrozan al Méjico imperial;
> No hai fueros, no hai derechos, no hai leyes ni distancia;
> Sus leyes son el crimen, la fuerza y el puñal.[45]

La década del sesenta es de un fuerte sentimiento antieuropeo. A la desilusión de la invasión francesa se suma el impacto de los conflictos con España. Los españoles habían enviado al general Prim con seis mil hombres para cobrarle la deuda a México. Fueron los primeros en desembarcar en Veracruz, en diciembre de 1861; los siguieron los ingleses y los franceses. Durante el ministerio de O'Donnell, se produjo igualmente la anexión de Santo Domingo. A petición de las autoridades de la isla, es cierto, pero sin consultar el sentimiento patriótico popular. La administración española hubo de enfrentarse a la rebelión y terminó retirándose, anulando el tratado de anexión, no sin antes haberse ganado la desconfianza de toda América.

Otra nota aguda en el crescendo de esta desconfianza fue la guerra por las Islas Chinchas. España ocupó las islas guaneras, principal fuente de riquezas del Perú, como represalia por los malos tratos sufridos por

43. *Revue des races latines*, 1861, enero, p. 497, loc. cit., p. 269.
44. Ibídem.
45. Hurtado, Manuel Antonio, «A la América», *Patria y Amor*, Valparaíso, 1866 p. 29.

colonos españoles en Chiclayo. Ecuador, Bolivia y Chile se solidarizaron con el Perú, y la escuadra española bombardeó el Callao y Valparaíso en 1866. En Chile, después del bombardeo de Valparaíso, el 31 de marzo de 1866, los poetas publicaron un libro vindicativo: *Patria y Amor. Colección de cantos patrióticos que se han escrito desde la declaración de guerra contra España.*[46] La amenaza refuerza el sentimiento de unión, sentimiento amonedado ya en poesía: «La Unión americana» de Luis Rodríguez Velasco, publicado algunos años antes en *Flores chilenas*, lo muestra:

> La idea es una sola, sólo haya una bandera,
> Idea de progreso, bandera de igualdad;
> Que sea el despotismo la víctima primera
> Que inmole en sus altares la santa libertad.
>
> Que formen nuestros pueblos un pueblo americano,
> Eterno por las leyes, robusto por la unión;
> Su brazo con su sangre le ofrezca el ciudadano
> I ofrezcan los gobiernos justicia i protección.
>
> Con santos juramentos afírmase la alianza
> En ella confundidos el norte con el sud
> I ofrézcanle radiantes de amor i de esperanza
> Su luz la intelijencia, su fé la juventud.
>
> I tiemblen los tiranos de Europa la guerrera
> Al vernos agrupados en torno a un pabellón!
> La idea es una sola, sólo haya una bandera,
> No haya Andes, no haya Istmo, sólo haya una nación![47]

Consecuencia paradójica de estas invasiones, se produce una reacción favorable a los Estados Unidos.[48] Aparecen quienes denuncian como falsas las distinciones entre razas latinas y sajonas: no sirven sino para separar a los países hispanoamericanos de los Estados Unidos, oponiéndoles el muro de contención de la latinidad, cuando en realidad «nuestro interés supremo estaba en intimarnos con los Estados Unidos, antes que con ninguna otra potencia».[49]

La admiración por los Estados Unidos, que renace a fines del siglo —como se ve en Chile—, sigue estando ligada al credo positivista y al mito

46. *Patria y Amor. Colección de cantos patrióticos que se han escrito desde la declaración de guerra contra España.* Trae un prólogo sobre el compromiso del poeta al que llama «poeta-tribuno», y una fuerte crítica a la idea de civilización que caracteriza a la época.

47. *Flores chilenas. Poesías líricas* coleccionadas por José Domingo Cortés, Santiago de Chile, 1862, p. 136.

48. Estas expediciones también dejaron huellas en la literatura española. Benito Pérez Galdós le dedicó uno de sus episodios nacionales, *La vuelta al mundo en la Numancia, Prim* (1906).

49. Lastarria, J. V., «Algunas frases de la internacional americana», *Revista Chilena*, 1875, v. I, p. 518. A lo largo de su publicación, entre 1875 y 1880, esta revista constituye un testimonio de la polémica latinismo-sajonismo.

del progreso. Se asocia a una idea de unión americana, en la civilización y en la inmigración, de la que da cuenta el poema citado. La *Revista Chilena*, publicada entre 1875 y 1880, órgano de expresión de los más destacados intelectuales, insiste en ella. Augusto Villanueva, «Un servidor de América»,[50] considera el ferrocarril símbolo de la ideología liberal unionista. Por ello dedica el artículo a Wheelwright (gran constructor de trenes) y se inspira en Alberdi, que sostenía que más que los congresos, lo que uniría a América sería el ferrocarril:

> Ni las grandes industrias ni las costumbres nacen por generación espontánea. El espectáculo de la naciente laboriosidad de la economía inteligente; de la previsión que caracteriza a las razas sajonas, nos es necesario para adquirir costumbres de orden, de trabajo y sobriedad, para elevar nuestros gustos y retemplar nuestra moral.[51]

A pesar de que después de este discurso Villanueva se declara defensor de la unión hispanoamericana y rechaza la idea latina: «afianzar la unidad hispano-americana, que no latina», la revista continúa usando la expresión América latina, demostrando así que el término se había implantado: existía incluso una sociedad positivista comteana llamada Sociedad Filotécnica Latinoamericana.[52]

La aventura rocambolesca de Walker en Nicaragua, los intentos anexionistas de Cuba por parte de los Estados Unidos en los años sesenta, sostenidos por muchos plantadores, la intervención de los franceses en México y el ataque del almirante Pinzón a las costas del sur, exacerbaron un sentimiento de identidad, que no lograba reconciliarse con los afijos de «hispano» o «latino», pero que se definía cada vez más como una unión anticolonial y antimperialista.

De este espíritu nace en Chile la Unión Americana, fundada en Valparaíso el 17 de abril de 1862 con las siguientes bases:

1) Compondrán la sociedad todos los interesados en el porvenir de las repúblicas americanas y en los principios en que se basó su independencia. Su objeto principal será:

2) Trabajar por la unificación del sentimiento americano y por la conservación y subsistencia de las ideas republicanas en América, por todos los medios a su alcance.

3) Promover y activar las relaciones de amistad entre todos los pensadores y hombres libres de América republicana, a fin de popularizar el pensamiento de la Unión Americana, y de acelerar su realización por medio de un congreso de plenipotenciarios.

50. Villanueva, Augusto, «Un servidor de América», *Revista chilena*, 1876, v. V, p. 241 y ss.

51. Idem, ibídem, p. 245.

52. Idem, ibídem, v. XVII, 1880, p. 33.

La convocatoria a los argentinos para formar la unión, publicada por el diario *El Pueblo,* denunciaba el indiferentismo del gobierno «que matará a la república» y su política cautelosa. En efecto, en nota del 10 de noviembre de 1862, el ministro de Relaciones Exteriores comunicaba al embajador peruano que Argentina se afirmaba en la idea nacionalista y desconfiaba de la concepción continental: «La América independentista es una América que no existe ni es posible construir por combinaciones diplomáticas.»[53]

Aunque símbolo semántico del panlatinismo, la expresión «América latina» sobrevivió al fracaso de la expedición francesa y, si originalmente nace como una forma de identidad antisajona, los mismos Estados Unidos terminan aceptando el vocablo. Woodrow Wilson fue el primero en utilizarlo oficialmente, cuando ya se habían borrado los recuerdos de su origen.[54]

Desde entonces, la idea de América latina circula y se difunde. Continúa existiendo en forma simultánea con otros términos, hasta que adquiere prevalencia a fines de los años cincuenta. Cardinalmente se impone a través de diversos discursos e imágenes, dentro y fuera del continente.

En primer lugar, en los Estados Unidos, donde continúa desarrollándose en la imagen de una América diferente, «very tipical», de un mundo cuya «tipicidad» puede resultar fascinante para el turista sajón. Un turista que se permite en la América morena lo prohibido o lo que no está a su alcance en la América rubia (casinos, prostíbulos o alcohol...). «Visite América latina», convertido en lema publicitario, reproduce todos los estereotipos: grandes sombreros, ponchos de colores, «coconut-drinks», playas de sueño y «señoritas», ligeras de ropa o folclóricas, según el viaje sea a las ciudades o a la playa. De vez en cuando una referencia al pasado: alguna ciudad precolombina o una iglesia colonial, porque el itinerario arqueológico sigue siendo de interés turístico. Imagen trivializada, de la cual desaparecen todas las tensiones políticas y sociales, y donde la pobreza se hace paisaje:[55] todo el turismo está centrado en ella. No hay publicidad que diga «Visite Hispanoamérica» o «Pase sus vacaciones en Afroamérica». La noción de «latino» evoca mejor determinados aspectos específicos del turismo, escamotea el racismo y pone en marcha un erotismo, asociado al clisé de «latin lover», sin olvidar las curvas de las mulatas.

En otro campo, la noción de América latina se afirma en el mundo intelectual y cultural, particularmente en el pensamiento filosófico y, en collera con él, en corrientes psicológicas, antropológicas y económicas, inscritas en la temática del desarrollo, la dependencia y la liberación.

53. Citado por Clementi, H., *Formación de la conciencia americana*, Buenos Aires, 1972, p. 136.

54. Mensaje del 2 de diciembre de 1813. Citado por Pereyra, Carlos, *El mito Monroe*, Madrid, 1914, p. 450.

55. Cf. Rojas Mix, Miguel, *América imaginaria.*

Desde mucho antes, la idea es porteada por una literatura que, a la vez que extrae de ella su identidad, se la da con su creación. Dialécticamente refleja y crea la realidad. A veces sólo la refleja y nos da pobres muestras de realismo literario; otras, sostiene que únicamente cuando la refleja hace literatura revolucionaria y nos brinda penosos ejemplos de sectarismo. Sólo cuando simultáneamente la refleja y la crea compone las grandes obras literarias.

El pensamiento filosófico o sociológico de las generaciones finiseculares parte de una contestación a Sarmiento y a su generación. De un rechazo a ese modelo de humanidad, alienante, que él proponía para suprimir la barbarie. Las respuestas de los pensadores de los años cincuenta continúan las que habían dado Martí y Mariátegui.

Ortega y Gasset influye en forma decisiva en esta reflexión. Su idea de hombre concreto, «la circunstancia orteguiana», es traducida de diversas maneras, según sean las opciones políticas y científicas de quienes escriben. Es entendida por unos como el contexto socio-económico. La noción de «circunstancia» (*circum stantia*: lo que nos rodea) implica que la búsqueda de identidad individual pasa por la afirmación nacional, y ésta por la continental. Hay una acción recíproca entre el yo y el entorno. La vida es lo que uno hace con la circunstancia. La acción sobre el entorno es una «misión», un «proyecto», un «hacer». Ese hacer americano, que algunos han llamado voluntarismo, será reafirmado por el pensamiento de Ortega. En ese sentido, se desarrolla una escuela filosófica mexicana de la que forman parte José Gaos, Samuel Ramos y el Grupo Hiperión.[56]

En torno a la temática de la dependencia y del desarrollo, esta afirmación aparece por todas partes. Incluso en autores extranjeros, como Gunder Frank.[57] Pero el grupo más importante lo constituyen los brasileños, que a partir de esa reflexión abordarán la idea de América latina. De la cual Brasil se sentía distante hasta fines de la década de los cincuenta, por más que ella lo incluyera desde sus primeras formulaciones.

Dos ejemplos significativos de ese pensamiento son Ruy Mauro Marini y Darcy Ribeiro.

La constante en el proyecto de unidad de América latina, es la hipótesis de la interdependencia de las naciones que la componen y su deseo de integración. Lo novedoso, la actualidad de esta idea —dice Marini—, es que a partir de los años cincuenta va a incluir al Brasil. La noción se redefine, deja de ser una herencia puramente lingüística, y la unidad ancla en el fondo de las condiciones socio-económicas, propias de los países lati-

56. Cf. Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, pp. 474-480, y Abellán, José Luis, *La idea de América*, Madrid, 1972, pp. 115-149.

57. Cf. Gunder Frank, supra.

noamericanos, y en la necesidad, para liquidar el subdesarrollo, de la complementariedad.[58]

Darcy Ribeiro se plantea la pregunta de si existe una América latina. En el terreno de la cultura, abandona los rudimentos de indigenismo y negritud para afirmar que sólo se puede responder positivamente a esta cuestión si entendemos por cultura «una entidad compleja y fluida que no corresponda a una forma dada, sino a una tendencia en búsqueda de una autenticidad que jamás ha logrado alcanzar».[59] Para Darcy Ribeiro, la identidad es un proceso. La unidad es producto de la expansión ibérica que va a homogeneizar el mundo. Ya no encontramos ni indios ni europeos, ni africanos ni asiáticos, son todos neoamericanos, son la América pobre frente a la América rica. América latina es el producto de un proceso civilizador que, en el momento actual, empujado por una nueva revolución tecnológica, tendiente a reaglutinar los pueblos, engendrará quizá una política supranacional, marco donde los latinoamericanos vivirán su destino.[60]

De igual modo se manifiesta por los años cincuenta el sentimiento latinoamericano en la literatura. Cuando en Chile lo magnifica Pablo Neruda con el *Canto General*, se había escuchado ya el desesperado grito de su antecesora, Gabriela Mistral:

> ¡América, América! ¡Todo por ella; porque nos vendrá de ella desdicha o bien!... Maestro: Enseña en tu clase el sueño de Bolívar... no seas un ebrio de Europa, un embriagado de lo lejano... Describe tu América. Haz amar la luminosa meseta mexicana, la verde estepa de Venezuela... Periodista: Ten justicia con tu América total. No desprestigies a Nicaragua para exaltar a Cuba... Artista: Muestra en tu obra la capacidad de finura, la capacidad de sutileza, de exquisitez y hondura a la par, que tenemos... Industrial: Ayúdanos tú a vencer, o siquiera a detener la invasión... de la América rubia que quiere vendérnoslo todo... Instruye a tu obrero... Dirijamos toda la actividad como una flecha hacia este futuro ineludible: la América Española una, unificada por dos cosas estupendas: la lengua que le dio Dios y el Dolor que da el Norte...[61]

En Argentina, el tema de la identidad será replanteado por la generación de Borges y Martínez Estrada. Parten de la problemática de Sarmiento. Cuando Martínez Estrada escribe en 1932 *Radiografía de la Pampa*, su obra es la negación del *Facundo*. Frente al golpe de Estado de Uriburu (1930), Martínez Estrada reflexiona sobre el valor de la generación civilizadora: habría dejado intacto el orden colonial. En ésta y otras obras, *La cabeza de Goliat* y *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, se dedica a liquidar la noción de civilización de Sarmiento; muestra que civilización y barbarie son la misma cosa, la ciudad es como el campo, y esta dicotomía sólo sirve para que unos hombres sean excluidos por otros, genera un sistema de dominación basado en la discriminación. Esta misma temática es continuada por Eduardo Mallea. En *Conocimiento y expresión de la Argentina*, Mallea niega que el antagonismo entre Buenos Aires y el interior sea un conflicto entre civilización y barbarie.

La generación siguiente, probablemente marcada por la reflexión regionalista sobre indigenismo y negritud, reivindica la llamada «identidad del barco». Quienes mejor ilustran este punto son Héctor Murena y María Helena Rodríguez de Magis. Murena, en *El pecado original de América*, plantea que los latinoamericanos no pueden ser la continuación ni de España ni de los incas: son europeos transplantados, desterrados. Este destierro, segundo pecado original de América, genera un sentimiento de culpabilidad por haber abandonado el paraíso (el Viejo Mundo). En América se vive el complejo de haber perdido la espiritualidad europea. La inmigración creará, además, una nueva forma de barbarie, que se unirá a la tierra, como el proletario en la ciudad y el gaucho en el campo, e intentará instalar una sociedad industrial que sobrepase el modelo agroexportador. Pero para lograr ese afán del inmigrante: de hacerse de la tierra, de asimilar la realidad, de asumir una nueva identidad, es preciso que cometa un parricidio. Tiene que matar a Europa. No pensar más en su nombre sino en el de la realidad en que vive. Sólo así América podrá comenzar a vivir.[62]

Rodríguez de Magis, convencida de la existencia de América latina por el solo hecho de que desde fuera es considerada una unidad, se ocupa, a su vez, de la identidad del barco. Según ella, es a la inmigración a quien se debe en el Río de la Plata la formación de las clases medias, pequeñas burguesías que llegan al poder a comienzos de siglo en Uruguay con Batlle Ordóñez y en Argentina con Hipólito Yrigoyen.[63]

Sin embargo, tanto las filosofías del indigenismo y de la negritud, como las del «barco», responden a interrogantes regionales. En literatura, la respuesta continental será dada por los escritores que, a mediados de siglo, van a llamarse comprometidos. Compromiso se entiende, eso sí, en un sen-

58. Marini, Ruy Mauro, «Interdependencia e integración continental», *América latina en sus ideas*, UNESCO, en *Cultures*, París, Les Presses de l'UNESCO, v. 5, n.° 3 (L'Amérique latine et les caraïbes), pp. 167-168.

59. Cf. Ribeiro, Darcy, «Civilización y creatividad», *Revista de la Universidad de México*, México, 1972, febrero-marzo, y Zea, Leopoldo, op. cit., pp. 486-487.

60. Ribeiro, Darcy, «La cultura latinoamericana», *Latinoamérica, anuario de estudios latinoamericanos*, México, Universidad Autónoma de México, 1976, n.° 9, p. 9-89. *El dilema de América latina. Estructura de poder y fuerzas insurgentes*, México, Siglo XXI, 1976, pp. 334-335.

61. «El grito», *Recados para América*, 1978, pp. 11-12.

62. Murena, Héctor, *El pecado original de América*, Buenos Aires, 1954, pássim. Ver igualmente los otros libros de ensayo de Murena, *Homo atomicus* (1961), *Ensayo sobre la subversión* (1962) y *El hombre secreto* (1969).

63. Rodríguez de Magis, María Elena, «La ideología de la historia latinoamericana», *Latinoamericana, anuario de estudios latinoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1969, n.° 2, p. 105 y ss.

tido lato, distinto de militante o de miembro de un partido político, nociones más características de la generación anterior. Al recibir el Premio Nacional de Literatura, decía Carlos Fuentes:

> No creo en una misión política inmediata, partidista, para la literatura, pero sí creo que la literatura es revolucionaria y, por tanto, política en un sentido más profundo. La literatura no sólo mantiene una experiencia histórica dada, no sólo continúa una tradición, sino que, mediante el riesgo moral y la experimentación formal y el humor verbal, rompe el horizonte conservador de los lectores y contribuye a liberarnos a todos de las cadenas de una percepción antigua, de una matriz estéril, de un prejuicio añejo y doctrinario.

La «voz narrativa contribuye a que seamos sujetos activos y no objetos pasivos de la historia». La relación con la identidad es manifiesta, pues este proyecto de novela es válido en sociedades como las de América latina, donde hay que reconquistar el tiempo y el lenguaje.[64] El «compromiso» lo es, así, con un concepto amplio de identidad y con la idea ética de revolución: con la necesidad de dar una respuesta al imperialismo. Fuentes habla de «defensa de la independencia de América latina, secularmente acosada, y hoy, de la más acosada de todas sus repúblicas, el David de turno: Nicaragua». Es un compromiso con la cancelación del colonialismo cultural y para desmontar la imagen estereotipada de América: es «reconquistar el tiempo y el lenguaje».

Expresan estos intelectuales, a través de temas locales, una sensibilidad continental, e identifican su obra con la realidad. Pero no sólo en la descripción cruda de ella, sino más allá de la pura temática, porque la realidad crea una mirada, una ironía (o un rencor); en una visión singular del mundo, una perceptibilidad específica, una manera de decir..., una forma. Revisar el mundo y devolverlo latinoamericano, como creación: he aquí el propósito. Si Botero lo realiza en la pintura, en literatura lo hace Cortázar con *Rayuela*. Más allá del cuadro de costumbres, en que el argentino lleva hasta el límite de lo mítico las posibilidades de lo real, está la escritura, el estilo, la técnica literaria, la capacidad de asimilar y de dar cuenta de lo universal, dentro de una sensibilidad de «porteño». Esos escritores definirán a América, más allá del cuadro del paisaje o la naturaleza, en el marco de sus hombres y de la humanidad. Más que la «América arboleda, zarza salvaje entre los montes», cantada por Neruda, América será en ellos habitat, casa y ciudad del hombre, ucronía casi, porque es una crónica paralela a la «gran historia universal», que nos ha dejado fuera. Hegel decía en *Die Vernunft in der Geschichte*: «Amerika hat von dem Boden auszuscheiden, auf welchem sich bis heute die Weltgeschichte begab...»[65]

64. Fuentes, Carlos, «Un premio al placer de escribir», *El País*, 9 de enero de 1985.
65. Cursos dictados entre 1822 y 1830 y que conocemos en castellano en la traducción de

(América se ha apartado del suelo en que hasta hoy se desarrolla la historia universal). Lo que allí sigue ocurriendo es la repetición del Viejo Mundo y la expresión de una vida extraña.[66] América es el *limes*: el hombre perdido en el suburbio, desorientado en un mundo ancho y ajeno, atrapado en un quilombo o vagando por laberintos de imaginación, en un hemisferio anterior a la «razón». Hombre sin más, sí, pero hombre americano.

En torno a la identidad americana en literatura, se desatan polémicas apasionadas. ¿Implica la adhesión a un estilo?, ¿a un tema? Se discute entre las virtudes del realismo y los valores de la vanguardia, entre telurismo y universalismo... En realidad, a partir de los años cincuenta, la actitud de los escritores comprometidos, más que por su estilo, se define por el deseo de cimentar una conciencia nacional y una personalidad continental. Pero ambas aspiraciones inscritas en una idea del hombre. Dos hechos marcan profundamente esta búsqueda: la guerra civil española y la revolución cubana. Si el primero fue a encontrar en el fondo profundo de nuestra solidaridad la reconciliación definitiva con la «otra» España, el aporte fundamental de la revolución cubana se centró en la exaltación de la dignidad popular y en la estética del compromiso. No se abanderizó con ningún estilo y abrió las puertas a todas las especulaciones creativas, desde el realismo hasta lo fantástico, pasando por lo maravilloso. Lo único que define el compromiso revolucionario es la posición antimperialista y anticolonial. Lo absolutamente mítico o las técnicas narrativas más sofisticadas se incorporan a la literatura de identidad en cuanto se traducen en obras que se insertan en la realidad latinoamericana y la enriquecen, creando conciencia continental.

Quien mejor expone esta actitud, quizá sea Cortázar. En una famosa polémica a fines de los sesenta, responde a cuestiones que tocan al tema de la identidad. Para él, la literatura «actual», no sólo había cancelado el sentimiento de inferioridad frente a la literatura extranjera, superando la visión del colonizado, sino que se había transformado en un modelo para Europa. En lo que se refiere a la creación de identidad —pensaba Cortázar— son tan válidos para fijar las pautas del destino latinoamericano los actos culturales como los políticos.[67] Y esto no implica que la función de identidad del escritor se dé en los estratos de un realismo primario, puede manifestarse, incluso con mayor fuerza, en una literatura originada en lo imaginario: si enriquece la realidad.[68] El hombre latinoamericano es un

José Gaos, editada por la *Revista de Occidente, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.*

66. Hegel, G. W. F., *Die Wernunft in der Geschichte,* Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 210.
67. *Literatura en la revolución y revolución en la literatura* (Oscar Collazos, Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa), México, Siglo XXI, 1970, p. 44.
68. Ibídem, p. 57.

«hombre histórico, alienado y mediatizado por el subdesarrollo en que lo mantiene el capitalismo y el imperialismo».[69] La literatura está destinada a romper esas barreras. En estos párrafos precisa Cortázar la idea de que la literatura participa de un proyecto político, de ese proyecto antimperialista y anticapitalista que caracteriza la idea de América latina. Esa es su función política, pero en esta función, carece de pre-supuestos de estilo. Debe ser enriquecedora de la realidad y no un puro reflejo.[70] Es función de la literatura, además, completar el proyecto revolucionario, fundamental para extender la revolución a todos los planos, de la materia y de la psiquis.[71]

Apunta, en definitiva, la literatura de esos años a desarrollar una conciencia continental, un nuevo ideal político, una idea de revolución en la que se unen el Che con el mayo del 68: heroica y cultural. Una conciencia deseosa de existir en el arte, sin trabas de estilo como las que imponía la vieja estética bolchevique, pero que cree firmemente en la revolución como un mito de salvación. Conciencia que supera los indigenismos y las negritudes, porque las arrastra en una marea más vasta. Es una literatura que crea conciencia continental en la medida que une un mundo, a través de la lengua y de un sistema de representaciones. La literatura de identidad es literatura de liberación: suprime la alienación. Para realizar esta función no tiene por qué ser pura descripción del fenómeno «real», puede ser realidad en sí. Ella misma es identidad, si se incorpora al imaginario en que América se reconoce y a través del cual la propia obra es reconocible. Se crea por igual, partiendo de lo mítico, de lo imaginario, del símbolo o de la escritura, o de la descripción de las planchas de fonolita de una «población callampa».

La convicción americana es también capital en el discurso político. Aparece en dos contextos: el desarrollista y el revolucionario. En el primero asociada a la creación de una industria y una burguesía nacionales y, *a fortiori*, continentales, puesto que implica la integración.

Desarrollistas son las políticas de la CEPAL, de Raúl Prebisch,[72] las teorías de Celso Furtado.[73] El desarrollismo es el punto de partida de la

69. Ibídem, p. 64.
70. Ibídem, p. 66.
71. Ibídem, p. 73.
72. Prebisch, Raúl, *El desarrollo económico en América latina y algunos de sus problemas,* 1949.
73. Furtado, Celso, *Desarrollo y subdesarrollo,* Buenos Aires, Eudeba, 1964; «Desarrollo y estancamiento en América latina», Desarrollo económico, Buenos Aires, 1966, julio-diciembre; «Hacia una ideología del desarrollo», *El trimestre económico,* 1966, n.º 131, y numerosas otras obras que tratan del tema.

creación de pactos regionales como la A.L.A.L.C (Asociación Latinoamericana de Libre Comercio) (1972), o más tarde la A.L.A.D.I. (Asociación Latinoamericana de Integración) (1980), el Pacto Andino (1969); y otros, como la Unidad Económica y Social Centroamericana. Es asimismo la inspiración del S.E.L.A. (Sistema Económico Latinoamericano): traslado de la C.E.E., impulsa la unidad económica para llegar a la integración política. A partir de la idea de integración económica se propone un modelo de desarrollo armónico a través de una política de sustitución de importaciones. Este nacionalismo continental llega a encontrar formas pleonásticas de identificación, cuando para oponerse al sistema panamericano, habla de panlatinoamericanismo.[74]

En la década de los cincuenta, estas teorías daban una visión puramente regional de América latina, la unidad se encontraba en que todos los países de la zona debían realizar el mismo esfuerzo básico para atacar la dependencia: la industrialización. Fundar una industria interna —se decía— responde al surgimiento de una conciencia nacional.[75] La lucha contra el subdesarrollo debía apoyarse en los propios factores en que se funda el imperialismo. La dimensión latinoamericana de esta concepción venía del convencimiento de que el crecimiento industrial no podía lograrse sin la cooperación y el acercamiento de los pueblos.[76]

Hacia los años sesenta, dos fenómenos relanzan la idea de América latina. Uno es la revolución cubana y la gesta del Che Guevara, que dan a la noción un sentido revolucionario; y el otro, el hecho de que el Brasil se vuelva hacia el continente.

Incluido desde su primera delimitación en la noción de América latina, considerado su pieza maestra en el siglo pasado, Brasil se mantiene dándole la espalda al continente y al mundo hispánico; tal vez por herencia del sistema colonial portugués, miraba más a Africa que a sus vecinos. A ello se sumaba su diferente evolución política; durante el siglo XIX, había sido un imperio. Con razón constataba Germán Arciniegas, a mediados del siglo XX, que los dos mundos que cohabitaban en América del Sur se ignoraban y vivían en recíproca indiferencia. «Los indoespañoles» —decía— «vivíamos dándole la espalda al Brasil, ni su literatura, ni su historia, ni su arte, nos eran familiares.»[77] Y agregaba, verificando un significativo lugar común: «Nadie estudia el portugués, porque es demasiado fácil.» La verdad es que, prácticamente, nadie en América hispana conocía nada del Brasil hasta los años 60, ¡y todavía!

74. Cornell, Smith, *El sistema interamericano,* México, Fondo de Cultura-Económica, 1971.
75. Moreno Sánchez, Manuel, «El imperialismo en América latina», *Cuadernos Americanos,* México, 1948, v. VII, n.º 4, julio-agosto, p. 63.
76. Idem, ibídem, p. 66.
77. Arciniegas, Germán, «Los cuatro abuelos», *Cuadernos Americanos,* México, 1949, v. VIII, n.º 3, mayo-junio, p. 10.

La vuelta hacia América del Brasil se produjo desde diversas direcciones. La misma política imperialista lo llevó a resituarse. La teoría del «gendarme necesario», que le daba un papel de guardián de los intereses de Estados Unidos en el continente, hizo que una clase política se asignara una misión, pronto sistematizada y expuesta en las concepciones geopolíticas, que fundaron estratégicamente la dictadura militar. En ellas el Brasil aparece como defensor del «mundo libre», defensor de la idea de «Occidente» en América del Sur.[78] También el deseo hegemónico contribuyó a que la clase política volviera la mirada hacia sus vecinos. Un hecho significativo fue la fundación de Brasilia, acto que no sólo tendía a valorizar el interior del país, sino a crear un «ombligo» en el centro geopolítico del continente.

Comenzará la cultura brasileña a comunicar activamente con el resto hispánico en los años sesenta. Toma conciencia de la problemática común y, aunque se fija en la realidad nacional, la expresa como una fatalidad continental. Sus creaciones darán cuenta de la opresión, de la feudalidad, de la miseria, de la marginalidad... A través de esta problemática, el «cinema novo» es el gran puente del reencuentro.[79] Antes de él, la América hispana no conocía al Brasil sino por la música, el carnaval y el fútbol. En efecto, la imagen de los años cuarenta-cincuenta era la que daba el cine hollywoodiense: la de Carmen Miranda, vestida de rumbera, con un enorme turbante de frutos exóticos, o la de «Pepe Carioca», un lorito con los colores del Brasil que había hecho famoso Walt Disney en *Los tres caballeros*. Es decir, «un país donde todo el año es carnaval». La primera película que dio a conocer otro aspecto de este carnaval, ni siquiera brasileña, fue *Orfeo negro* de Camus.

La vuelta hacia América, que inaugura el «cinema novo», se vio reforzada por la reflexión de los economistas, sociólogos y antropólogos. Ya hemos mencionado a Furtado, Ribeiro, Marini... Una coyuntura política semejante hace surgir respuestas semejantes, y Brasil se encontró con los otros en terrenos capitales de la reflexión continental. Las teorías de la dependencia o la «teología de la liberación» fueron respuestas comunes a sistemas específicos de opresión.

El sentido revolucionario de la idea de América se precisa en los años sesenta. Se asocia a una concepción antimperialista, a la liquidación del capitalismo, a la creación de un «hombre nuevo» y de una sociedad más justa. La revolución, entendida como problemática común, crea imagen y especificidad continental.

78. Cf. Golbery do Couto e Silva, *Geopolítica do Brasil*, Río de Janeiro, 1967. Olympio, José y Marorillo, Carlos P., «Una actualización de la doctrina Golbery», *Estrategia*, n.º 39, p. 44. Citado por Comblin, Joseph, *Le pouvoir militaire en Amérique latine. L'Idéologie de la Sécurité Nationale*, París, Pierre Delarge, 1977, pp. 22-23.

79. Cf. el artículo «Brésil» y en particular el capítulo sobre «Le cinema novo» de Paulo Antonio Paranagua en *Les cinémas d'Amérique latine*, París, Lherminier, 1981, p. 141 y ss.

América revolucionaria es, está claro, una visión anterior. La percibimos en Martí y Mariátegui. Otro ejemplo es César Augusto Sandino. Sandino se refiere permanentemente a una idea continental. Hablaba de «naciones indohispánicas»,[80] de «raza indohispana»,[81] de «nuestra América racial».[82] Como Martí, determinaba: la «patria de la raza indohispana comienza desde las riberas del Río Bravo y termina en el confín Sud de la Tierra del Fuego».[83] Hablaba de «patria latinoamericana» y de «nacionalidad latinoamericana».[84] En cuanto revolucionario, se considera hijo de Bolívar y afirma que la patria por la que lucha tiene por fronteras la América española.[85] Esta patria se encuentra amenazada por el imperialismo de los Estados Unidos,[86] que trata de mantener las divisiones entre los países, atizando los conflictos de límites, así América latina continúa dividida y resulta fácil colonizarla.[87] Frente al imperialismo sólo se puede pensar en la unificación. Para Sandino es claro que la revolución tiene por objeto unir contra él a toda la América latina.[88]

Esta América revolucionaria debe expresarse, para el nicaragüense, en diversas acciones concretas. Primero, en el plano diplomático: debe oponerse decididamente a la doctrina Monroe, porque ésta implica un tutelaje sobre los países latinos del Nuevo Continente: «América para los americanos» —dice— «ha sido interpretado América para los yanquis.» Yo reformo la frase en los términos siguientes: «los Estados Unidos de Norte América para los yanquis, la América latina para los indolatinos».[89] Segundo, en el plano de la integración, debe avanzar a través de consultas y organismos comunes. Gran partidario de integrar el movimiento obrero, expresa su adhesión a la Conferencia Sindical Latinoamericana.[90] Terce-

80. *El pensamiento vivo de Sandino*, La Habana, Pensamiento de Nuestra América, 1980, pp. 87-89.

81. Ibídem.

82. Ibídem, p. 194.

83. Ibídem, p. 118.

84. Fonseca, Carlos, *Ideario político de Augusto César Sandino*, Managua, 1980, p. 19. *El pensamiento...*, p. 123.

85. Sandino usa un tono particularmente duro cuando se refiere a los Estados Unidos, habla de «bestias rubias» y de la «gallina que en forma de águila ostenta el escudo de los yanquis». Cf. op. cit., p. 87.

86. *El pensamiento...*, pp. 124-125.

87. Ibídem, pp. 124-129. Su concepción geopolítica se asemeja a la de Martí. Considera a Centro América «la patria grande» y le atribuye la función de Estado-tampón para detener el avance del imperialismo, «porque ellos sabrán que cuando la América Central estuviera dominada por los piratas rubios, seguirían en turno México, Colombia, Venezuela, etcétera». Op. cit., p. 127.

88. Ibídem, p. 125.

89. Ibídem.

90. Ibídem. Piensa que periódicamente deben celebrarse conferencias similares para tratar los asuntos graves que se presenten y que tengan consecuencias para todos los países del continente, como, por ejemplo, la construcción del Canal de Nicaragua. Cf. op. cit., p. 155.

ro, respecto a la lucha armada: debe ser continental. Se declara dispuesto a luchar en cualquier país de América latina amenazado por el imperialismo.

Resume su visión de identidad en una frase categórica: «Sandino es hispanoindio y no tiene fronteras en América latina.»[91]

En los años sesenta, la idea de América revolucionaria se encarna heráldicamente en el Che Guevara. Le da su imagen de «guerrillero heroico». Propone un enfrentamiento local y en todos los frentes con el imperialismo, creando «dos, tres, muchos Vietnams». La lucha armada se convierte en América ineluctablemente en revolución socialista e implica la creación del «hombre nuevo». Guevara sitúa esta lucha dentro de una confrontación mundial, con lo que va a dar sentido planetario a la idea de América latina revolucionaria.[92] Su concepción de América latina es la de una identidad socioeconómica y revolucionaria, asentada en la lengua. Esta concepción reaparece regularmente en sus discursos, tal como lo manifiesta en «El mensaje a los pueblos del mundo», a través de la Tricontinental:

> En este continente se habla prácticamente una lengua, salvo en el caso excepcional del Brasil, con cuyo pueblo los de habla hispana pueden entenderse, dada la similitud entre ambos idiomas. Hay una identidad tan grande entre las clases de estos países que logran una identificación de tipo «internacional americano» mucho más completa que en otros continentes. Lenguas, costumbres, religión, amo común, los unen. El grado y las formas de explotación son similares en sus efectos para explotadores y explotados de una buena parte de los países de nuestra América. Y la rebelión está madurando aceleradamente en ella.[93]

El mismo espíritu subyace en documentos capitales de la revolución cubana y en numerosos discursos de Fidel Castro. En la Segunda Declaración de la Habana, de 1975, planteaba que la única manera de resolver la contradicción de intereses entre cada país y el conjunto de América con el imperialismo norteamericano era la unidad y que la conciencia generalizada de esta necesidad definiría la circunstancia americana:

> Pero lo que define la circunstancia de nuestra América es sobre todo una conciencia generalizada, no sólo en su clase obrera y en los pueblos, sino también en zonas decisivas de sus gobiernos, de que la contradicción de intereses entre la América latina en su conjunto y cada uno de nuestros países en particular, con la política mantenida por el imperialismo norteamericano, no puede resolverse por la vía de la entrega o la conciliación sino que requiere una resistencia conjunta que ya está en marcha.

91. Ibídem, p. 125.
92. Che Guevara, Ernesto, «El socialismo y el hombre en Cuba», *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, 1967, n.° 7, noviembre, p. 117, y «Vietnam y la lucha mundial por la liberación», *Política obrera*, Buenos Aires, 1967, 10 de mayo, pp. 4-5. «La tarea consiste en fijar los precios que permitan el desarrollo» (Discurso en la Conferencia de Argel, 27 de febrero de 1965), *Cuadernos de Marcha*, loc. cit., p. 115. En el Che está muy presente la idea de Tercer Mundo acuñada por Alfred Sauvy en 1952, pero es un «Tercer Mundo» socialista.
93. Idem, «El mensaje a los pueblos del mundo», *Obras*, 1970, p. 592.

Los discursos de Fidel precisaban que esta concepción de unidad frente al imperialismo y al capitalismo se inscribe en el espíritu internacionalista del marxismo. En él se encuentran Martí con Marx, Engels y Lenin. Por otra parte —agrega Castro—, con esta identidad debe liquidarse esa imagen colonialista de América en la que se asienta el desprecio. Es tal vez por esto, porque para el imperialismo no son más que pueblos despreciados y despreciables, que los latinoamericanos buscan con tanto afán su identidad. Esta búsqueda es la recuperación de una dignidad perdida. Dos textos de Fidel son significativos. El primero, ya citado, sobre el desprecio del imperialismo por América latina, que todavía «no tenemos siquiera un nombre».[94] Y el otro, con motivo del cincuentenario de la fundación de la Unión Soviética, en que une lucha de independencia nacional e internacionalismo, Martí con Marx, Engels y Lenin, y la idea de humanidad con la de una América latina unida frente a la América imperialista.[95]

Mencionaba frecuentemente Salvador Allende que guardaba un ejemplar de *Guerra de Guerrillas* dedicado por el Che: «A Salvador Allende que por otros medios busca lo mismo.»[96] Los dos hombres se unían en una idea continental: la de América latina, que Allende definía como «Pueblo-Continente».

En el proyecto político de Allende, América no se presentaba como un futuro, era un presente. Nosotros planteamos frente a América latina —decía— la realidad del presente.[97] Su concepción continental se expresaba, a la vez, en un proyecto político interno, y otro internacional. Ambos estrechamente asociados: la lucha contra todas las estructuras de poder que limitaban el desarrollo.[98]

La idea de América latina es en él un proyecto de liberación, de liberación de la miseria. Es la miseria de sus pueblos lo que reclama el esfuerzo combatiente. En el plano nacional esta lucha implica liberar al pueblo de un presente. Esa liberación Allende la llamará «patria socialista».[99]

Su idea de «Pueblo-Continente» es, asimismo, la de una identidad, definida en y por la lucha «contra el adversario común: el imperialismo».[100] Reivindicar esa identidad implica conquistar la independencia económica, garantía de la independencia política, y reivindicar la cultura.[101]

94. Castro, Fidel, Discurso del 19 de abril de 1971.
95. Idem, Discurso del 22 de diciembre de 1972.
95. *Discursos de Salvador Allende*, La Habana, 1975, pp. 374-375.
97. Ibídem, p. 181.
98. Ibídem, p. 170.
99. Ibídem, p. 171.
100. Ibídem, p. 552.
101. Ibídem, pp. 182-184.

Allende no se queda en el terreno de las declaraciones, propone medidas concretas de integración. Es abiertamente partidario de fortalecer los pactos regionales,[102] y está convencido de que hay que reemplazar el sistema interamericano «por la organización de un auténtico sistema que defienda a los pueblos latinoamericanos».[103]

En materia cultural retoma la idea de Bolívar de una lengua que nos une. Pero esta cultura tenemos que reivindicarla «sin sentirnos inferiores» —recalca Allende, refiriéndose al desprecio del eurocentrismo por las sensibilidades distintas de las «occidentales». Al contrario, debemos sentirnos «orgullosos de los aborígenes que trazaron los caminos iniciales de nuestra raza».[104] A través de la educación debe crearse una mentalidad común. Piensa en escuelas fronterizas con maestros de distintos países, que creen conciencia del pasado, del presente y del futuro, que «conjuguen un lenguaje latinoamericano».[105] Todo esto permitirá crear una «patria latinoamericana».[106] Propone un «estatuto del hombre americano»: que todos, por ejemplo, puedan gozar de la seguridad social en cualquier país del continente en que se encuentren.[107] Así se ha de crear una patria única, «para sentirnos, en realidad, hombres de un mismo pueblo, sin perder nuestra nacionalidad.»[108] Hay que hacer de América latina un Continente-Pueblo.[109] Hay que hacer que las fronteras se hagan pequeñas, para fortalecer la unidad y la lucha combatiente de América latina.[110] Se trata de coordinar «la ofensiva de la defensa» de los intereses de los pueblos en el continente y en los demás países en desarrollo.[111] Es el paso del latinoamericanismo al «tercermundismo» de Allende.

102. Ibídem, p. 529 y pp. 557-558.
103. Ibídem, p. 589.
104. Ibídem, p. 182.
105. Ibídem, p. 529.
106. Ibídem, p. 530. Allende habla incluso de la «nacionalidad continental».
107. Ibídem, p. 529.
108. Ibídem, pp. 185 y 530.
109. Ibídem, p. 521.
110. Ibídem, p. 184.
111. Ibídem, p. 558.

CONCLUSIONES

LAS RAICES DE LA IDENTIDAD ESTAN EN EL FUTURO

El tema de la identidad está marcado por diversos aspectos, que son producto del colonialismo cultural y de la dependencia económica.

Del colonialismo cultural viene la incapacidad, hasta el momento, de validar el pensamiento americano. Es un tópico entre los europeos decir que América no tiene filosofía y, en efecto, en las bibliotecas especializadas encontramos con mucha dificultad obras de un pensador americano. Se acaba de reconocer que tiene literatura, lo que en el siglo pasado era negado por las corrientes del «casticismo», e ignorado por todo el mundo. Pero todavía Europa afirma su superioridad, convencida de que el espíritu del americano está en la fase «heroica» (poético-fantástica, por no decir infancia), y de que no alcanza al pensamiento abstracto. En un libro que hizo furor en los años treinta y que fue aplaudido por la intelectualidad europea más progresista: *Meditaciones sudamericanas*, Keyserling proclamaba que en América el principio racional no desempeñaba ningún papel: allí primaba el «orden emocional».

Desde Bello en adelante, la mayoría de los intelectuales latinoamericanos han considerado una tarea principal terminar con el colonialismo mental. Dos aspectos reproducen este colonialismo: la incapacidad de constituir el pensamiento en referencia, y su secuela: la reflexión mediatizada. Mediatizada es la cavilación que requiere de la referencia ajena (valorizante) para dar peso a su conclusión. En un libro colectivo que criticaba severamente el Quinto Centenario y en el que, con razón, se afirmaba la necesidad de pensar por sí mismos, concluía un ensayista: «porque, como dice Sartre»... Al buscar la cita valorizante recurría a la inteligencia europea; tal vez porque si hubiera dicho: «como dice Bilbao...», su raciocinio habría perdido peso o nadie hubiera sabido de quién hablaba... En este sentido resulta particularmente difícil acuñar un lenguaje o una terminología, porque los conceptos no son avalados por el prestigio que puede otorgar una tradición poderosa a la palabra de cualquiera, a veces al más modesto de sus pensadores. Eso crea una sensación de inseguridad, que hace que

a menudo los filósofos americanos se apoyen en conceptualizaciones foráneas para acreditar o validar sus ideas. No es que haya un vacío de teoría, como aseguran algunos; hay una dificultad esencial para constituir el pensamiento en teoría. No habrá pensamiento americano mientras nosotros mismos no seamos capaces de valorizarlo y convertirlo en referencia.

Recordaba Pedro Simón, cronista de Nueva Granada, en *Las noticias historiales de las conquistas*, el común axioma de los lógicos: que ignorando el nombre de la cosa se ignora también ella.

No se trata de dar la espalda al pensamiento llamado universal. Todo es cuestión de preposiciones. Debemos servirnos de, pero no servir a. Discurrir por cuenta de otro es servir a, porque amplificamos el valor de su cultura e intensificamos nuestra dependencia. La «inteligencia americana», a que aludía Borges, es ver con ojos propios, no sólo lo nuestro, sino también lo impropio. Nuestra reflexión no debe ser un puro amplificador del intelecto ajeno, que termine de darle su pretendido carácter universal. Debemos ser nosotros los responsables de nuestra comprensión. No es posible que en un país, que vive bajo dictaduras desde 1930, sea la tesis de un extranjero la que explique a los argentinos lo que es el poder militar. Hemos visto a lo largo de nuestra reflexión que los mayores mitos y las más grandes incertidumbres de identidad proceden de atribuir «autoridad» a un intelecto extraño.

Sería absurdo negar el valor de las investigaciones que en muchos dominios pueden realizar los especialistas extranjeros. Ellos pueden y deben nutrir nuestra ciencia. Pero muy distinto es que nos hagan comprender nuestra realidad, que es el papel del intelectual. Incluso en el primer caso, debemos integrarla con conciencia crítica americana, evitando las trampas eurocéntricas, en particular las del lenguaje que proyecta estereotipos. Hay una diferencia fundamental entre el conocimiento y la comprensión. Esta últime exige, además de la erudición, la familiaridad. Es la diferencia entre el explicar y el comprender. Se puede explicar un texto sin comprenderlo. La exterioridad interpretativa sólo puede falsear la realidad, pues estudia a América como se estudian las ciencias naturales. Trata de explicar objetivamente los hechos. El comprender es una interioridad. Presupone que el observador entra en el mundo desde sí mismo. Una tarea muy próxima a la literaria, donde el que reflexiona se proyecta vitalmente en los hechos, y los maneja con «familiaridad». Se explica al otro, se comprende a sí mismo. Una cosa es hablar de la historia del tango, otra es la vivencia. Vivencia es la memoria del tango que tarareaba mi madre. Cuenta Borges que un día un especialista en lunfardo de la Universidad de Harvard, le preguntó: «¿Quedan muchos otarios* en las calles de Buenos Aires? Porque aquí prácticamente han desaparecido. Hay empleados que los cogen con redes...» «¿Qué entiende usted por otario?», respondió Borges sorprendido. A lo que replicó el catedrático: «¿Cómo? Con su memoria fabulosa, ¿no recuerda el tango? *Te acordarás de este otario que un día cansado se puso a ladrar.* Los perros, claro está, los perros.»

* Otario, crédulo, persona fácil de engañar.

Precisamente porque los árboles de la referencia ajena no dejan ver el bosque de nuestro pensamiento he insistido en dar una visión de conjunto de la especulación latinoamericana en torno a un problema. Desde el principio hay que señalar que es una reflexión entrampada, porque los términos que reivindicamos ya son producto del colonialismo: la noción de «indio», por ejemplo. Debemos tener en cuenta que América se formó también de lo foráneo, que nuestros temas nacen con la llegada del europeo. Hoy reivindicamos la idea continental, pero ésta comenzó a existir con la llegada de Colón.

La multiplicidad de autores que convocamos a nuestro diálogo tiene que ver con lo que consideramos una necesidad valorativa: dar a conocer nuestras cogitaciones para transformarlas en referencia. Valorar implica educar. Pero el educar va más allá. Alcanza hasta la necesidad de plantearse una formación histórica común que valorice nuestras ideas y nuestros hechos. Son numerosos los países en que no se estudia la historia de América: se sabe todo de César y Napoleón, mientras se ignora quiénes eran O'Higgins y Artigas. Y, cuando dentro de la historia nacional se refiere a la de los vecinos, es simplemente para exaltar el jingoísmo militar más primario.

La identidad puede definirse como proyecto o como arqueología. Como proyecto parte de una imagen social que todavía no existe, o existe insuficientemente, y se propone en cuanto estrategia para crearla. Tiene así la imagen una función operativa: construye la identidad. La identidad arqueológica, en cambio, es un a priori, descubre sus representaciones en los cromos del pasado: son ellos los que la explican. Son dos andaduras igualmente dudosas. La una es política, e implica una intervención, su principio fundamental es la «utopía». La otra es histórica, e implica fundamentalmente una idea emanentista: la identidad ya existe, sólo hay que encontrarla; y su principio cardinal es la ucronía. La verdad es que es preciso combinar ambas. Apoyarse en el pasado para proyectar esa imagen sobre el futuro. Lo que buscamos en el pasado es lo que permite construir ese futuro. Sólo así la utopía puede ser una «utopía concreta». Por esto las raíces de la identidad están en el futuro. Del mismo modo que hay quienes rechazan la idea de «descubrimiento» a propósito de América, es desestimable la idea de una «identidad descubrible», concebida como búsqueda de un ente preexistente o de una cosa en sí. La historia sólo puede ser el trampolín que nos permite saltar hacia ese futuro. Esta es la identidad activa que implica la noción de utopía concreta: un proyecto por construir. A diferencia de la pasiva, que portea la idea de pueblo joven, mecanicista, porque es un futuro que nos está prometido simplemente, por ser jóvenes. Esa promesa es un mito desmovilizador.

La tentación de la ucronía es la ensoñación de que podemos reconstruir el pasado. La indianidad sólo es factible reconociendo el imperativo histórico. Es decir, la actualidad del indio, para quien es posible pensar que ese ancestro que vivió en un imperio, del cual apenas tiene una vaga o ninguna memoria, aparte del lenguaje y ciertas prácticas agrícolas, religiosas y curativas, forma parte de un tiempo mítico; y es, en cuanto pasado, irretornable, también una alteridad. El otro imperativo es comprender la fuerza del contexto. Lo que implica evaluar en qué medida pueden llevarse verdaderamente a cabo sus reivindicaciones. El realismo parecería indicar que hay que aceptar el mestizaje para resolver la antinomia entre identidad y cultura, antinomia que sólo puede existir cuando la identidad se busca como arqueología, cuando es paseísta. Pero aceptar el mestizaje no significa quedarse ahí, sino formular un proyecto de futuro. Más que resistencia a la occidentalización hay que luchar por mestizar lo occidental. En un mundo donde la personalidad nacional y local se pierden por la universalización de los mass-media y la publicidad de un bienestar universal asociado al consumo, la mestización cada vez más profunda será la única forma de mantener la personalidad de pueblos como los nuestros. Pueblos que no están todavía en condiciones de ofrecer un modelo cultural alternativo en el cuadro de los llamados «valores de Occidente». Y esto no por falta de talentos, sino por falta de medios, de infraestructuras que permitan, a través de la publicidad y el mercado, transformar el talento en valor.

No podemos dejar de buscar la identidad en la modernidad. Culturalmente son búsquedas perniciosas las que llevan al «paseísmo», como cuando en música reivindicamos la identidad por la quena, cuando a lo mejor lo que hay que hacer es reivindicarla con el sintetizador, metiendo dentro la sampoña. El folclore paseísta no es una reivindicación, es la imagen del otro. Es cómo nos ven y no lo que queremos ser. Forma parte de ese folclore que niega la realidad nacional, porque nos reduce a todos a una nostalgia del pasado, cuando nuestra auténtica nostalgia es la del futuro.

Sólo podemos pensar la identidad a partir del proyecto de futuro. Este no puede ser otro que comunitario y democrático. En una sociedad indo-hispano-afro-asio-euroamericana. «Todo mezclado», como dice el poeta Nicolás Guillén.

Configura la cuestión de la identidad nuestras concepciones políticas y está en la base de todo proyecto de integración.

La reflexión sobre la identidad es el marco donde hay que comprender concepciones políticas y tendencias literarias. Es la base de la referencia sobre la democracia, en una sociedad de clases y de razas. De uno u otro convencimiento nacen los derechos que un grupo cree merecer o que le otorga al otro. Resulta evidente que, si pensamos que hay que eliminar al bárbaro, como Sarmiento, o que el indio y el negro son las enfermedades nacionales, nuestras concepciones democráticas se verán seriamente comprometidas.

En cuanto a la integración: si la identidad es la base, debemos ponderarla en el cuadro de lo que será la geopolítica del tercer milenio. Y para despejar ambigüedades debemos comenzar por una afirmación: la integración no es una utopía, sino una urgencia.

Todos los libretos posibles sobre la geopolítica del tercer milenio apuntan al regionalismo, a la idea de grandes bloques, como se desarrolló en el siglo XIX con el panlatinismo, el paneslavismo, el imperio anglosajón, etc. No es posible imaginar que un país como el Uruguay, con tres millones de habitantes, pueda ser un interlocutor válido para sentarse a discutir la política agraria con la Comunidad Europea. Por eso, entre otras razones, la integración es indispensable. Y es preciso desde ya privilegiar las relaciones que pasen por un interlocutor común. La multiplicidad de organismos en América latina que están encaminados a la integración (Grupo de los Tres, de los Ocho, Pacto Andino, Cepal, Cela, Mercado Común Centro Americano, Mercado del Caribe, Mercosur...), hace aconsejable dar el papel de interlocutor continental al más representativo de ellos, y éste parece ser el Grupo de Río. Sin perjuicio de la representatividad que llegue a asumir la recién creada Conferencia Iberoamericana.

El contexto internacional, o el «nuevo orden mundial», es igualmente capital para entender nuestra integración. Y dentro de él, los dos hechos mayores de fin de siglo: el fracaso del modelo socialista y, su secuela, el reemplazo de la lógica Este-Oeste por la de Norte-Sur. El enfrentamiento entre el sistema capitalista y socialista creaba la duda permanente de estar incurriendo en una equivocación histórica. La situación actual ha despejado esa duda. La mayor equivocación ha sido no haber encontrado nuestra propia solución. Es el empirismo de nuestras experiencias, más que teorías nacidas de realidades ajenas (por mucho que tengan pretensiones planetarias), lo que nos debe llevar a formular políticas y a generar teorías. Los valores que queramos hacer primar deben definir las nuevas posiciones. A partir de ellas se redefinirá el espectro político.

A su vez, el cambio de la lógica Este/Oeste por la Norte/Sur implica una estrategia geopolítica distinta. El Norte entra en guerra para no ser contaminado con la miseria del Sur. Es una guerra por mantener bajo control sus fuentes de materias primas, por eliminar la inmigración, la droga... ¿Cómo podrá en estas circunstancias defenderse América latina? ¿Seguirá pensando que la cultura basta para formar parte de Occidente? ¡Qué la ilusión les dure a quienes piensan así! Porque serán los últimos en creerlo. Hay que ser conscientes de que gran parte de los temas que constituyen la agenda de los encuentros Norte/Sur: desarme (sobre todo cuando está destinado a precaver los conflictos llamados de media intensidad), medio ambiente, represión del narcotráfico..., están destinados a solucionar amenazas que inquietan en primer lugar a los países desarrollados.

En este cuadro podemos analizar la importancia de la idea de comunidad cultural. Pero como hasta Perogrullo sabe, la integración presenta, sobre todo, problemas económicos y políticos. En especial para un continente que viene saliendo de la llamada «década perdida». Década devastadora, la suma de cuyos desastres figura en el informe que la CEPAL dio a conocer durante la primera Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno en Guadalajara (julio 1991): «*Notas sobre el desarrollo social en América latina*».

Cualquiera que sea el cuadro de la integración, debemos estructurarnos en forma autónoma. Las recetas son conocidas: potenciando nuestros propios recursos, apoyando la integración en interdependencias reales, industrializándose y modernizándose, aumentando nuestra capacidad de negociación... La integración implica también el realismo político. Es preciso aceptar una pérdida de soberanía, para crear una soberanía continental, y sin que esto signifique necesariamente la unión política. En todo caso durante todo este siglo hemos vivido la ilusión de ser países soberanos, creyendo el himno del panamericanismo. Es una pura ilusión. La soberanía de los países pobres está bajo el control de la de los ricos, aunque éstos traten de darnos la impresión de que no es así. La historia se ha encargado de demostrárnoslo (a corto o a mediano plazo), cada vez que creímos que nuestra soberanía alcanzaba hasta el punto de permitirnos cambios estructurales...

¿Llevaremos a cabo la integración solos, o con otros? Aparte de la hispánica, otras propuestas han aparecido estos últimos años. La iniciativa para las Américas de Bush es la más reciente: una zona de libre comercio que abarcaría desde Alaska hasta Tierra del Fuego. En realidad, como lo recalca Salinas de Gortari, no se trata de crear una comunidad, sino de tener acceso a uno de los tres grandes bloques que se están constituyendo en el mundo. ¿Le conviene esta propuesta a América latina? ¿No es una nueva forma del panamericanismo? ¿Está destinada a cuidar los intereses de los Estados Unidos o a resolver nuestros problemas? ¿Le conviene al Sur quedar encerrado en el bloque del dólar nordista? ¿No le resulta más favorable ser un interlocutor *en sí*? Como decía Martí: «El pueblo que quiere morir, vende a un solo pueblo, el que quiere salvarse vende a más de uno.» Si el interés mutuo puede reunirnos, ¿cómo se salvará América latina de esa contradicción de fondo que hay en la sociedad estadounidense: ser a la vez una democracia y un imperio? Octavio Paz apunta esta contradicción, pero es optimista. Considera la geografía la madre de la historia, y «ella nos une con los Estados Unidos». Enrique Iglesias, presidente del BID, y acreditado pragmático, acuerda: «Lo más importante es que por primera vez en la historia de las relaciones entre Estados Unidos y América latina, Norteamérica abre un espacio a la integración latinoamericana.» ¿Pero no fue ése el propósito inicial del panamericanismo, sólo que entonces como ahora esa integración se hacía bajo la hegemonía de los

Estados Unidos? ¿Y no fue por eso que la rechazaron entonces los países del Sur? Hay quienes piensan que la iniciativa deja sin efecto la doctrina Monroe. ¿Pero se puede creer que en ella no haya restos de esa auténtica doctrina imperialista, que es la del Destino Manifiesto? ¿No es significativo que haya sido alcanzada antes de la Guerra del Golfo, justo cuando los Estados Unidos sentían comprometida su hegemonía mundial por el desarrollo de los otros grandes bloques? ¿Y que después de la guerra, después de haber recuperado de golpe su confianza, comiencen a aparecer las dificultades? Si la incorporación de México está clara, la del resto de América latina lo está mucho menos.

Y, ¿en cuanto a la comunidad iberoamericana?

Ya nos hemos referido a la primera y la segunda idea de Hispanoamérica. ¿Estamos ahora frente a una tercera? Todo parece indicarlo. ¿Cómo definirla? Si el rasgo principal de la primera, la bolivariana, era el distanciamiento con España; si el de la segunda, de la hispanidad, era la aproximación bajo las relaciones filiales de madre-hijo, esta es, o debe ser, una Hispanoamérica *inter pares* de tú a tú, sin «madre patria» ni «hijos dilectos». Donde los criterios de protección sean reemplazados por los de socio y solidaridad, donde la noción misma de comunidad represente una meta y un futuro válido para todos.

Hasta aquí los buenos propósitos.

Seamos realistas, porque se nos podría señalar que todo discurso empedrado de buenas intenciones conduce al infierno, o a ninguna parte.

La idea tropieza con grandes dificultades.

En el terreno ideológico, la construcción de esta tercera Hispanoamérica choca con las nostalgias del pasado. Si cuando dialogamos con el pensamiento indianista, nos enfrentamos a menudo a la reivindicación de la ucronía, cuando interrogamos el pensamiento español tenemos que tener presente que seguimos encontrándonos con dos líneas diferentes: el conservador y el liberal, o como se decía en una época, el oficialista y el independiente. El primero, caracterizado por la idea «nuclear de imperio», implicaba la continuidad rigurosa entre el presente y el pasado y negaba a los países de América posibilidades de futuro fuera de la hispanidad. Es esta línea la que ha manejado los estudios hispanoamericanos en la Península. Sostenida por el grupo de la Rábida, por el Consejo de la Hispanidad y, más tarde, por el Instituto de Cultura Hispánica, es indudable que ha marcado la comprensión de América. Frente a ella, otra tendencia radical, del otro lado del charco, llora por un paraíso perdido, que sería el de las civilizaciones precolombinas. Ambas corrientes pecan de ceguera o al menos de tuertez: se refugian en el pasado, y se niegan a ver lo que la historia ha hecho de nosotros. Esa es nuestra realidad y no otra. Durante la rebelión de Tupac Amaru II, los indios no querían volver al Imperio Inca, querían ser virreyes. Fuentes, en *Cristóbal Nonato*, intenta abrir los

ojos del lector mexicano, para que se asuma como es. No se trata ya, como señalaba en una época Octavio Paz, de buscar los orígenes, sino de franquear los obstáculos del futuro. Ángeles, la mujer emblemática, se orienta sin cesar hacia el presente y el futuro: «No tengo pasado... Por eso se me pegan todas las cosas que me caen encima, todas las causas, todas las ideas...»

La conmemoración del Quinto Centenario ha sido la ocasión para que se desencadenasen las divergencias y las polémicas. Incluso las palabras parecen rebelarse cuando comenzamos a hablar de él. Es cierto que por primera vez está hablando todo el mundo: los peninsulares de uno y otro bando; los indianos del pro y del contra, y los indios; hasta ahora se había hablado por ellos. Es un debate positivo, porque aparte de mirar debajo del maquillaje de la historia, nos pone delante de nuestras contradicciones.

Si el Cuarto Centenario se realizó cuando todavía no se había logrado la reconciliación entre América y España, y estuvo marcado por la polémica de los nombres; en el Quinto las cuestiones terminológicas siguen estando a la orden del día. No se trata ahora de saber si al continente hay que llamarlo América o Colónida —hasta sus más enconados detractores han aceptado el nombre de América—, la cuestión es saber si debemos llamarnos hispano o latinoamericanos; si debemos hablar de «descubrimiento», «conquista», «encuentro», «encontronazo» o «estrellón», que es más americano. Los ministros de cultura de los países latinoamericanos, reunidos en México, han agregado el de «confrontación». En la discusión subyace el viejo contencioso entre la leyenda negra y rosa; lo que nos remite a otra cuestión de vocabulario: si es legítimo utilizar las expresiones genocidio o etnocidio, matanza o masacre; si hay que celebrar, conmemorar o declarar duelo. Y, para completar y aclarar la paleta, habría que agregar los conceptos de «colonización» y «descolonización».

El *Popol Vuh*, libro cosmogónico de los mayas, así como la tradición quechua, recuerdan el tiempo mítico en que los objetos se sublevaron contra los hombres. ¿Nos encontramos ahora en otro lapso mítico, donde las palabras se sublevan contra sus dueños?

En términos jurídicos, descubrimiento implica hallar algo que es «res nullius», por lo tanto pertenece a quien toma posesión de la cosa. Otra acepción es hallazgo de lo que era desconocido. En este sentido vehicula una concepción etnocéntrica de la historia: pues las «tierras descubiertas» sólo eran desconocidas para Europa y no para los naturales. Es la vieja idea de que los pueblos de la *Extera Europae* sólo ingresan a la historia cuando entran en contacto con ésta. Se sabe que en el siglo I a. de C., siendo gobernador de la Galia Quinto Metelo Celer, desembarcó en el Viejo Continente un indio americano. Que yo sepa a nadie se le ha ocurrido llamarlo descubridor de Europa, ni mucho menos al indio se le pasó por la mente que todas las riquezas debían pertenecerle en tanto descubridor...

Evidentemente en estos sentidos la noción de descubrimiento es objetable, implica la legitimación de un sistema de explotación, o bien niega un pasado que comienza antes «de la peluca y la casaca», como dice Neruda al emprender el *Canto General*. Por eso, muchos prefieren «encuentro» y otros «llegada». Pero hay otro sentido de «descubrimiento», implícito en la frase: «Fui al Prado y descubrí a Velázquez»; es decir, me maravillé con su obra. ¿Quién podría negar la legitimidad del término en este contexto? Incluso una de las grandes corrientes de identidad literaria de nuestra época se basa en él: lo real maravilloso.

También el término «conquista» plantea la cuestión del derecho. A menudo implícitamente aceptado en el lenguaje de los propios escritores latinoamericanos, como cuando hablan de «rebelión», refiriéndose a la resistencia aborigen, o de «tropelías» para precisar sus métodos de lucha. «Pacificación», se dice, es más amplio, agrega la evangelización a la conquista, legitimándola desde una perspectiva providencialista de la historia: querida por la voluntad de Dios. Como cuando Motolinía escribe en la *Historia de las indias de la Nueva España:* «Aunque los españoles conquistaran esta tierra por armas, en la cual conquista Dios mostró muchas maravillas en ser ganada de tan pocos una tan gran tierra», la cuestión fundamental de estos términos es la «legitimación». Ya en el siglo XVI se dieron cuenta los reyes de las zancadillas del léxico, porque no faltaron las ordenanzas que prohibían la utilización de las voces «conquista» y «conquistador», exigiendo que se las reemplazara por «pacificación» y «colonos» (1556 y 1573).

Encuentro, no parece mejor, sobre todo si la que encuentra es Europa. La cosificación del hombre no cambia mucho. Y sería forzar el idioma utilizar la expresión en el sentido de coincidir. Lo más honesto sería entender este vocablo polisémico en su acepción militar; al decir de algunos críticos del Quinto Centenario: en el de encontronazo.

Afirmaba una publicación, refiriéndose al Cuarto Centenario, que entonces el debate fue sobre la leyenda negra o rosa. La verdad es que en esa época ni una ni otra formaban parte de la historiografía americana. Muchos países, por lo demás, difícilmente podían tocar el tema, porque estaban convencidos de que, para formar una burguesía nacional, de progreso, había que eliminar al indio. La cuestión se planteó después, con el surgimiento de una historiografía de la hispanidad y la respuesta de una escuela indigenista. La imagen oscurantista de la dominación española fue difundida por franceses y holandeses. Los holandeses a través de la monumental iconografía de Teodoro de Bry. En cuanto a los franceses, la tradición venía de Montaigne (sobre todo *Des Coches*), pero se reactivó en el siglo XVIII. Sebastián Mercier publica en 1771 *L'An 2440*, en que las naciones piden perdón a la humanidad por sus crueldades. España solloza por haber cubierto América con treinta y cinco millones de cadáveres. Fueron Montesquieu, Raynal y Marmontel quienes conformaron la opinión

europea durante todo el siglo XIX. La visión francesa estuvo siempre marcada por el antagonismo con España. No es un azar que sean los historiadores galos quienes más intensa y profundamente han estudiado la personalidad de Las Casas. No sólo por el valor humanista, innegable, del personaje; sino también porque él era quien mejor cuestionaba el valor civilizador y evangelizador de la conquista española, fundamento en que se basaban, desde la bula *Inter Caetera*, los títulos de dominio del Imperio Español.

Salvo excepciones y, sobre todo, con el propósito de legitimar la independencia como lo hace Bolivar, los criollos en el siglo XIX no manejaron los argumentos de la leyenda negra. Las razones de la ruptura con España fueron que el sistema colonial impedía el desarrollo de los «criollos blancos». Y si a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX hay una tendencia entre los intelectuales criollos, en particular entre los jesuitas en el exilio, orientada a reivindicar y a afirmar la dignidad del indio contra el juicio generalizado de su barbarie, esta tendencia cambió rápidamente a lo largo del XIX, al formularse los proyectos de formación nacional. En los umbrales de la independencia era necesario encontrar símbolos nacionales, precisamente contra España, y ello hizo que se presentara a los jefes indios como hombres de Estado, como héroes, preparando su transformación en emblemas de la nacionalidad. Se enaltecen las figuras nativas: Caupolicán, Lautaro, Cuauhtémoc...

La discusión sobre la leyenda negra aflora con la aparición de los movimientos de identidad americanos, que se oponen a la ideología de la hispanidad, personalizada como signo de clase por las oligarquías criollas. Si parece intensificarse en torno al Quinto Centenario, es por el gran desarrollo de los movimientos de la indianidad en estos últimos tiempos, y porque constituye un tema galvanizador de estos movimientos.

Entonces como ahora, la cuestión central era la de las responsabilidades de España. Una cosa es el hecho mismo de la destrucción (innegable): otra el de la responsabilidad histórica y el de la responsabilidad actual de España. El hombre español parece haber hecho del sentimiento de culpa parte de su cultura. Incluso los que defienden la obra de España en América, no lo niegan, simplemente la desvían: «No fueron mis abuelos sino los tuyos», me espetan a menudo.

Si nos referimos a la responsabilidad histórica es preciso medir los hechos en el marco de los valores de la época. Es necesario, además, diferenciar la política de la praxis, y dentro de ella mirar a los hombres: los hubo quienes destruyeron y quienes defendieron y protegieron. Es preciso también comparar con la época y con la historia. ¿Los otros conquistadores de América fueron más clementes? Eso se diría, leyendo a numerosos historiadores anglosajones que hoy critican a España, sin decir una palabra de lo que ocurrió con los indios en los actuales Estados Unidos. Por cierto sin ningún complejo de culpa, y minimizando el hecho fundamental de


LE MIROIR

De la

Tyrannie Eſpagnole

Perpetree aux Indes Occidentales.

On verra icy la cruaute plus que inhumaine, commiſe par les Eſpagnols, auſſi la deſcription de ces terres, peuples, et leur nature.

Miſe en lumiere par un Eveſque Bartholome de las Caſas, de l'Ordre de S. Dominic.

Nouvellement refaicte, avec les Figurs en cuyvre.

tot

AMSTERDAM

Ghedruckt by Ian Evertſz. Cloppenburg, op 't Water tegen over de Koorn Beurs in 't vergulden Bybel.

1620.

Con el título de «Tiranía Española» fue traducida por los franceses la «Brevísima relación» del padre Las Casas. Así nació la Leyenda Negra.

que, mientras en las colonias españolas la Corona defendía al indio, los misioneros iban a convertirlos y hoy existe una población indígena y mestiza, en las colonias anglosajonas, los puritanos consideraban que eliminar al indio servía a la obra de Dios, que la tierra les estaba reservada por ser sus elegidos, con la consecuencia de que no quedan indios (o sólo para muestra). Aquellos que vemos en los westerns fueron heredados de México, a mediados del siglo XIX, cuando le quitaron más de la mitad de su territorio. Esos son quienes viven hoy en las «reservas» y no los que se toparon con los colonos de Virginia en el siglo XVI.

Necesario es, asimismo, comparar qué pasó con los indios cuando se instalaron las nuevas repúblicas. A ello nos hemos referido en el texto. Recuérdese tan sólo que en Argentina (a fines del siglo XIX) se llegó a pagar veinte pesos por cabeza o por testículos de indio. ¡Y todavía los siguen exterminando en la Amazonia! Sin contar que, en pleno 1991, la Conferencia episcopal ha denunciado la existencia en la región de peones-esclavos, que, cuando intentan fugarse, son ejecutados sumariamente.

¿En cuanto a las responsabilidades actuales? El racismo comienza cuando las responsabilidades de uno o más individuos se hacen extensivas a un pueblo. La historia es lo que fue; y no podemos extender las responsabilidades a los descendientes de quienes la hicieron, ni a los de los abuelos de unos ni a la de los abuelos de otro. Una de las cosas que la crítica histórica debe evitar es la «historia tribunal». Las «responsabilidades» sólo pueden tener sentido si se transforman en solidaridad para construir un futuro mejor.

¿Esto quiere decir que no hubo genocidio? Sí, sí hubo una enorme destrucción. Genocidio lo llamamos nosotros, aun cuando en él hayan intervenido nuestros abuelos. Matanza parecen preferir los españoles. En ese caso me quedo con «masacre» que, aunque sea un galicismo me suena más a dolor humano, matanza no deja de recordarme la del cerdo. Genocidio en América no se emplea necesariamente en el sentido de voluntad de exterminio. Alude a la destrucción del hombre como consecuencia del hecho físico del encuentro, a la suma de factores destructores: la violencia de los conquistadores, las enfermedades; sin excluir la complejidad de los propósitos que no olvidaban la defensa del indio. El término por lo demás no implica desamor, como pretenden atribuirnos a los sudacas cuando lo empleamos. Denunciar hasta el exilio el genocidio de las dictaduras, no quiere decir que se ame menos a su país. Si no... La expresión más adecuada sería «etnocidio». Término todavía no aceptado por nuestros académicos, y que indica la destrucción cultural de una etnia. Lo cual es innegable que sí ocurrió en América. La conquista representó la negación de todos los referentes culturales de las civilizaciones y culturas existentes. Introdujo el desconcierto total en esa civilización, y creó un profundo problema de identidad. La arbitrariedad reinó sobre los valores e hizo a todo el mundo culpable. El ejemplo más notorio fue el juicio de Atahualpa. Lo condenaron a muerte por rebelión, contra un rey que no conocía, por idolatría, a pesar de que él era reconocido como un dios por su propio pueblo, y por incesto, cuando la única mujer con la que podía legítimamente contraer matrimonio era su hermana. El etnocidio fue la contrapartida de la política de protección del indio. Para el misionero de la época de los Reyes Católicos, la noción de bien común era espiritual, por lo tanto el bien de los indios era acceder a la verdadera religión. Para ello había que hacer tabula rasa con su cultura.

Practica corrientemente la historiografía europea otro error cuando habla de América: la utilización del vocablo descolonización. La verdad es que no hubo descolonización en el sentido en que se produjo cuando los ingleses se retiraron de la India, o los franceses de Argelia. Entonces los colonizados sabían muy bien a quién debían expulsar y cuál era la cultura a la que iban a volver, porque la colonización se había mantenido como la dominación de un pueblo sobre otro. En cambio, en América los españoles constituyeron una sociedad de castas, que luego se transformó en una estructura de clases, marcada por el color de la piel, es cierto, pero en todo caso una sociedad nueva, toda ella americana. De suerte que al terminar la colonia no hay a quién expulsar, porque la dominación de un pueblo sobre otro había desaparecido en el mestizaje. No había un pueblo «extranjero», y tampoco había una cultura a la cual volver, porque el etnocidio de la conquista, o había destruido las culturas indígenas o las había desvalorizado. En todo caso resultaba imposible y era impensable para las nuevas naciones emprender con ellas el proyecto de modernidad.

Nuestro interés es sentar las bases para crear una comunidad, siempre que represente para todos una expectativa de futuro. Para ello debemos asumir la historia. No se trata ni de tergiversar los hechos ni de edulcorarlos. Tampoco se trata de olvidar el pasado, se trata de trascenderlo. Como lo señaló el Rey en un viaje a Chile en 1990: «Nuestros pueblos deben asumir todo el pasado, con sus luces y sus sombras, como requisito previo para construir un futuro que debemos igualmente compartir.»

Por otra parte, el discurso comunitario es vacilante, navega en un mar de incertidumbres, cambia de tono, vacila entre comunidad, puente, abogado... La idea de lo que España debe ser para América ha sido expresada en diversas formas y metáforas. Julián Marías en una concepción urbanística, sin duda influida por Ortega, decía que España tenía que ser la plaza mayor de Hispanoamérica (más tarde preferirá la idea de puente). Originalmente, en el Plan de Cooperación Quinto Centenario, se decía que la cooperación sería incrementada hasta llegar a la idea de Comunidad Iberoamericana de Naciones, pero esto comenzó a ser menos y menos factible para la política española y se reemplazó por la de puente. La imagen ya había sido utilizada en el siglo anterior por Castelar: «Como puente entre la confederación americana y Europa», escribía en el prólogo a los

Ensayos biográficos y de crítica literaria de Torres Caicedo. Se volvió a ella cuando la idea de una comunidad hispanoamericana se vio comprometida con la rápida entrada de España en el Mercado Común. Recientemente, Felipe González se ha distanciado de la idea: «No es el papel de puente el que se nos puede atribuir; sería pretencioso por nuestra parte y desmesurado. Tampoco es posible imaginar una acción unilateral de España con la dimensión suficiente como para atender ni siquiera mínimamente los enormes problemas que se plantean hoy al continente latinoamericano. También eso me parece excesivamente pretencioso. ¿De qué forma España, que es un país de tipo medio, podría hacer frente a una problemática de esa magnitud?» Frente al papel que España puede desempeñar en la cooperación entre América latina y la comunidad europea, piensa Felipe que el único posible es el de «mantener sobre la mesa de debates de la Comunidad Europea, la enorme importancia que para la comunidad tiene el desarrollo político y económico del continente latinoamericano». Sin duda hay un gran realismo en las palabras de Felipe. Sobre todo si pensamos en relaciones económicas. Pero, entonces, ¿cuál sería la función particular de España dentro de una comunidad? Si seguimos pensando en la utilidad mutua de una comunidad. ¿Y es posible que el desarrollo de América latina no tenga una importancia específica para España, en particular dentro de la Comunidad Europea? ¿Cómo seguir creyendo en esa frase de Carlos Fuentes, que los periódicos pusieron en exergo y que todo el mundo parece creer: «El destino de España es inseparable del de la América española»? Cierto que el escritor mexicano opina que España es el puente deseable, ya que «no puede haber otro país que cumpla tan bien la función de intermediario entre la Comunidad Europa y el continente iberoamericano. Es su vocación, su destino.» Por otra parte, ¿cuál seguirá siendo el papel de España si prospera la Iniciativa para las Américas? Y, ¿cómo se situará España frente a una Comunidad Europea que dé prioridad absoluta al desarrollo de los países del Este? El propio Felipe González argumenta: «Si Europa se quisiera plantear, con una visión geoestratégica, dónde están sus alianzas objetivas en el futuro... se llevaría la gran sorpresa de que la alianza objetiva más sólida que pueden encontrar en el corto y en el mediano plazo es la que ofrecen los países de América latina.» Y, continuando con la idea: ¿Si España quisiera plantearse dónde están sus alianzas objetivas en el futuro...? ¿En un tercer milenio, donde la cultura (comprendiendo la ciencia y la tecnología) va a superar la geografía?

Todo esto, además, hay que analizarlo teniendo en cuenta que hasta el momento la idea de integración se ha basado, fundamentalmente en la lengua, y en la identidad que de ella hace. Pero esta idea entra en crisis con la Iniciativa para las Américas y con la última tentación de América: la tentación del Pacífico. Uno de los lemas de la derecha chilena es: «Pronto Chile dejará de formar parte de América latina». Y desde hace algunos años se refuerza el discurso sobre el destino Pacífico de Chile, cuya avanzada es la Isla de Pascua y entre cuyos socios más recientes aumentan a gran velocidad los capitales australianos, neozelandeses y sudafricanos. Pero no sólo Chile, también Fuentes en la obra citada propone una inversión de la historia con el mito de «Pacífica», la antítesis de Atlántico. Pacífica es la apertura al futuro y para los mexicanos la vuelta a sus lejanos orígenes asiáticos: «La otra mitad de nuestro rostro.»

Cabe preguntarse, asimismo, ¿cuál es el papel del rey en esta historia? Sus visitas a América, ¿son algo más que actos de protocolo? ¿Qué significado tienen dentro de la «política de presencia activa» que se ha fijado el gobierno español? Política que supone numerosos desplazamientos de la casa real a los diversos países de iberoamérica. El hecho es que a todos les parece normal que en cada visita el rey no vacile en referirse a la política interna: aplaudir la vuelta a la democracia en Chile, o elogiar al sandinismo por haber liquidado la dictadura... En su viaje en octubre del 90, después de gritar «Viva Chile Libre», el rey recomendó, desde la tribuna del Congreso, que el país y sus vecinos formaran un frente unido ante Europa. Esta unión ayudaría a España a impulsar «la necesidad de reorientar la cooperación política de la Comunidad hacia este continente». La crisis política es tan profunda que la monarquía puede aparecer como una solución. Es el caso del Brasil, donde la vuelta de la casa de Braganza será plebiscitada. El discurso del rey frente a América latina, por lo demás, tiene inflexiones diferentes del gobierno. Este habla cada vez más de relaciones bilaterales. En cambio, el rey insiste en la idea de multilateridad en las relaciones. Es un hecho que la comunidad hispánica no se construirá con relaciones bilaterales. Por igual es un hecho que la monarquía española no está destinada a irradiar sobre la Comunidad Europea. No hay que olvidar que ya Felipe II adoptó el título de «Hispanorum et Indiarum Rex».

Nos encontramos, pues, en el umbral de una larga reflexión antes de reconciliar estas premisas. Y quizá esa sea ya una tarea de la tercera hispanoamérica. Si el realismo de Felipe González se justifica en una lógica de relaciones bilaterales, ¿se justifica igualmente en una política que privilegie las relaciones multilaterales, continentales, indispensables para afianzar la integración y hablar en términos de comunidad? Un ejemplo importante es el CYTED D (Programa de ciencia y tecnología para el desarrollo Quinto Centenario), porque concierta a veintidós países en una acción y porque se orienta a disminuir la dependencia, y todo programa que nos una y reduzca la dependencia tecnológica es vital para América latina. El SIPAC (Sistema de Interconexión de Países de América Central) es otro ejemplo.

¿Cómo avizorar la integración? Es claro que América latina tiene interés en dejar abiertas todas sus puertas. Dado el contexto internacional, no es concebible una integración cerrada que excluya otras. La comunidad económica posible con la Iniciativa para las Américas no podrá excluir la

iberoamericana, del mismo modo que la Comunidad Europea no impedirá a España y Portugal participar en ella. Con el impulso dado a la creación de la Conferencia Iberoamericana, España quiso demostrar que puede hacer compatible su doble pertenencia a la Comunidad Europea y a la Comunidad Iberoamericana. La Declaración de Guadalajara lo confirma. Vamos pues hacia un solapamiento de comunidades, en la que en una se plantearán los problemas que la otra no puede resolver. Si ciframos esperanzas en la Iniciativa para las Américas, no pueden ser sino económicas. Difícilmente podríamos imaginar más. Si los Estados Unidos hasta el momento no han integrado ni a los negros ni a los hispanos, ¿como va a integrar toda la América restante? La duda que plantea sobre dicha iniciativa es si no pasaremos de ser «patio trasero» a ser un gueto.

Para evitar cualquier disimetría debemos reforzar al máximo nuestra capacidad de interlocución. Y ello implica acelerar la integración entre nosotros. Ampliar y reforzar todos los pactos regionales. Fijarse como meta la multilateralidad. La solidaridad comienza por casa y somos los primeros obligados a practicarla y apoyarla. Si tomamos la lógica del «puente», es el momento, por ejemplo, de tender puentes para ayudar a Cuba a salir del impase en que se encuentra. En un mundo donde ha desaparecido la bipolaridad, no podemos aceptar que sea mantenida entre nosotros. Una catástrofe en Cuba no sería en ningún caso beneficiosa para el proceso de integración. Por ello es preciso implementar medidas de cooperación solidarias, que contribuyan a su apertura y desarrollo y a su plena incorporación al continente.

Nuestras relaciones con España deben igualmente estar marcadas por criterios polifásicos, dentro de los cuales, partiendo de la comunidad cultural, cada uno encuentre su interés. A los latinoamericanos nos interesa cambiar la idea de «madre patria», de la Hispanoamérica de la hispanidad, por la de mediador o portavoz. ¿Y podemos pensar que en España y Portugal, aun siendo la relación de tú a tú, no hay ni una brizna de deseos hegemónicos en la formación de esta comunidad, ni siquiera los de representar dentro de la Comunidad Europa un «área de influencia»? El realismo económico hace que el cuadro de integración, con prioridad absoluta, sea para la Península hoy por hoy la Comunidad Europea. Dentro de este cuadro le resulta tanto más fácil dar la espalda a la idea de hispanidad tradicional, incluso le conviene cambiar la expresión «hijas directas» por «área de influencia». Si en la hispanidad encontraba su fuerza después de haber perdido el Imperio, ahora ésta nace de apoyar firmemente los pies en la Comunidad Europea. ¡Anteo ha cambiado de madre tierra!

¿Se reducirá así la participación de España a una pura comunidad cultural? No, pero es preciso contar con una participación económica modesta, que podrá ir aumentando en la medida que se considere a América destino prioritario para sus inversiones. Esto en cuanto socio. ¿En cuánto ayuda al desarrollo? Hoy España tiene un volumen de ayudas aproximadamente de la mitad del porcentaje del de los países desarrollados, que es 0,35 del PIB. Y, a pesar de que sigue insistiendo en su doble vocación, el presupuesto de cooperación ha sido recortado sustancialmente.

Es en el reconocimiento de la identidad cultural, donde España posee una dimensión comunitaria, innegable. Aparte de la lengua, las particularidades que España ha legado a América son enormes (claro que desigualmente repartidas: las oligarquías tradicionales guardan muchas más): el mestizaje, una religiosidad (más que una religión), una visión del espacio (con la imposición de un modelo urbano)... Sin hablar de los imponderables: el gesto, la risotada, la percepción de las cosas, la envidia, la malicia, el orgullo..., la vividura, como diría Américo Castro, son sin duda más fuertes que en ningún otro proceso colonizador conocido por la historia. Probablemente por esa idea de *tabula rasa*, que guiaba al conquistador, buscando imponer la verdadera religión y destruir la barbarie.

En este terreno está claro que España puede y debe contribuir en la función de valorizar, de transformar la cultura en referencia, afirmando su existencia y no negándola, ni infantizándola. Se la niega cuando, por ejemplo, la historia de América no existe en los programas escolares. En el zoológico de Madrid los animales están divididos por continentes; pero hay sólo cuatro, falta América. La llama, como Colón, hay que ir a buscarla a las Indias. Entonces no se descubre, se encubre América. Se la infantiliza cuando para hablar de los grandes problemas se invita a un extranjero a dictar cátedra sobre América. Se infantiliza a los sudacas y se infantiliza a los españoles, en los que también ha sido muy fuerte el pensamiento mediatizado. ¿A quién se le puede ocurrir que los franceses inviten a un español a que les explique lo que son sus antiguas colonias en Africa?

Un acto significativo del Quinto Centenario podría ser precisamente impulsar en España las cátedras y los estudios de historia y literatura de América. Esfuerzo que puede además contribuir al desarrollo de algunas regiones dentro de la propia península. En el Estatuto Autonómico de Extremadura figura «impulsar el estrechamiento de los vínculos humanos, culturales, económicos con los pueblos de Hispanoamérica...» ¿Por qué no darle a esta tierra, cuna americana, los medios para constituir un gran centro de estudios, para fundar museos? En definitiva, ¿por qué no crear allí una cabeza de puente para relanzar seriamente las relaciones culturales con Hispanoamérica? Tampoco estaría mal que se fuera pensando en crear una comisión de estudiosos de América y España para redactar: «El Libro Americano», un proyecto de manual de historia común para formar a las nuevas generaciones en un pasado integrador y no dislocador. Al volver de un largo exilio en Colombia, constataba José Prat: «Yo creo que más que prejuicios de España e Iberoamérica lo que hay es un desconocimiento de América, y que ese desconocimiento nace de una insuficiencia en la escuela.» Formar a las nuevas generaciones en un pasado común que sea la historia del indio, de España, del negro y del inmigrante, es una ta-

rea de plasmación de identidad e integradora. Eso es, además, nuestra América. No la «historia de cuartel», que nos divide y que sólo sirve para reforzar la soberbia de militarismos jingoístas que concluyen en dictaduras.

Esto es lo que tiene sentido en la creación de una comunidad cultural y no el debate retórico, que se pierde en los subterfugios de las palabras, que son verdades a medias o apariencias equívocas. Esto no cambia nada, y toda historia está empedrada de ellas: cuando nos libramos de una, caemos en otra. Hay que aceptar la hipóstasis y el misterio de la hispanidad: veinte historias distintas y una sola lengua. Además de lo dicho, es necesario intensificar la política de ediciones hacia y desde América. Aceptar que sean los propios latinoamericanos los que hablen de su realidad y no conocerlos por mediación. La maquinaria se ha puesto en marcha, pero lentamente, y encuentra muchos baches. El Festival de Cine de Huelva es un ejemplo. Pero queda mucho por hacer. Aparte del Museo de las Américas, ¿dónde está el Museo de Arte Contemporáneo Latinoamericano en España? Proyectos hay muchos..., mas, están lejos de ser considerados una prioridad. No hay que olvidar, en todo caso, que, en un diálogo de tú a tú, no es sólo responsabilidad de España y Portugal desarrollar la idea de comunidad, es de todos. También nosotros tenemos que asegurar su presencia en nuestros medios. Si seguimos creyendo en la comunidad, es porque su base esencial es la cultura: la cultura es una patria. Lo reiteraba Hernández Ordóñez, antes de partir a la Primera Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno iberoamericanos, en julio del 91: «Creo que la nuestra es la comunidad más verdadera del mundo. Aquí no hay ningún elemento de ingeniería política. La nuestra es, como diría Ortega y Gasset, una comunidad de ideas y creencias. No es que nos entendamos porque hablamos un mismo idioma. Muchas veces ni siquiera tenemos necesidad de hablarnos. La invasión de Panamá, en diciembre de 1989, fue un ejemplo. No hubo consultas políticas pero votamos todos lo mismo en la Asamblea General de las Naciones Unidas.» Y es así porque sólo de la cultura puede nacer la identidad, pero la cultura valorada, no la despreciada, la cultura hecha referencia.

La identidad no es un problema de elección. No se trata de elegir entre la tradición hispánica, india, afro, francesa o usaica. Depende de lo que hablemos; si hablamos de política preferimos latinoamericano; si de escritura: hispanoamericano. Tampoco es un problema arqueológico. No es a pica y azada que vamos a encontrarla. Es un problema de creación. La mirada hacia el pasado se tiende a partir de la realidad y con visión de futuro. Es la realización del proyecto lo que irá seleccionando su pasado. Sólo los ingenuos pueden creer que la historia es desinteresada. Durante el colonialismo francés en Africa, los niños negros repetían, con el manual de historia oficial en la mano: «Nuestros abuelos, los galos.» La identidad de América latina será lo que hagamos de ella. Por eso sus raíces están en el futuro.



ANEJO

Pequeño diccionario de nombres

Este diccionario deja fuera las designaciones dadas por los cronistas de las cuales ya tratamos en *América imaginaria* o citamos en el prólogo de esta misma obra; asimismo, elude las múltiples variaciones sobre el nombre de Colón, que estuvieron de moda en el Cuarto Centenario: me refiero a Columba, Colonia, Columbiana, Colombina, Colonea, Columbania, Colónida, Colónica, Isabélica...; e incluye sólo los nombres más recientes que se han utilizado para designar el continente:

Afro-hispanoamérica. Referido en particular a la literatura. De literatura afro-hispanoamericana hablan algunos estudiosos de la literatura negra en América española. Cf. Adriana Lewis-Galanes, «Literatura afro-hispanoamericana: óptica estética e ideología autoral», *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*, Madrid, 1986, p. 278.

Americáfrica. Nombre puesto por el poeta ecuatoriano, Jorge Enrique Adoum en *Entre Marx y una mujer desnuda.* Siglo XXI, 1978, p. 161.

América Hispánica. Denominación que Pedro Henríquez Ureña da en *Las corrientes literarias de América Hispánica* y en *Historia de la cultura en América hispánica.* Carilla en *El romanticismo en América hispánica* atribuye la paternidad de este nombre a Henríquez Ureña, pero es corriente en el siglo XIX. Op. cit., n.° 5, p. 13.

Amerindia. Término acuñado por J. W. Powell, director de la Oficina de Etnología Americana. Sirve para distinguir al aborigen de América del indio de la India. Se usa fundamentalmente en etnología y en lingüística. Por ejemplo en inglés se suele decir frecuentemente «amerindian languages» para designar las lenguas indias americanas. Cf. Bertil Malmberg, *La América hispanohablante*, Madrid, 1971, p. 64.

América indo-española. Propuesto por Germán Arciniegas en su artículo «Las cuatro Américas», *Cuadernos Americanos*, 1949, 3, pp. 7-17. Cf. «Cuatro Américas» de Aluizio de Faira Coimbra. Estas cuatro Américas tienen una superficie semejante: América Indoespañola: 3.800.000 millas cuadradas; Canadá: 3.400.000; Brasil: 3.200.000; y los Estados Unidos: 2.900.000. Es Arciniegas quien habla en millas. El gentilicio es «indoespañoles».

América indo-íbera. Calificación avanzada por Mariátegui en «Indigenismo y socialismo», *Obras Completas*, t. XIII, p. 217.

América Hispanoindia. Denominación que utiliza Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, p. 11.

América morena. Figura frecuentemente en los boleros.

America occidental y América oriental. Apelativos propuestos por Germán Arciniegas en «Debates sobre temas sociológicos», *Sur*, Buenos Aires, 1940, n.° 72, pp. 102-105.

Argirópolis. Sarmiento lanza este término para recrear el Virreinato de la Plata: Argirópolis con capital en Martín García, uniría a la Argentina con el Estado Oriental y el Paraguay. La idea tuvo más acogida que la fama que tiene. Incluso en el Uruguay surgieron partidarios del proyecto sarmentino. Carlos Pereyra cita a Juan Carlos Gómez que decía: «El proyecto de Sarmiento era Argirópolis, capital en Martín García. Yo suscribí su idea indicando a Montevideo para capital, lo que no dejó de sorprender a Sarmiento que me suponía imbuido de un fuerte espíritu de barrio.

Más de tres lustros han transcurrido, y el convencimiento ha robustecido en mí esa idea.

La República está mutilada.

Es un cuerpo al que faltan dos de sus miembros: El Estado Oriental y el Paraguay.

La tremenda guerra de diez años con Rosas, y la actual con López, no son sino la consecuencia de esa mutilación.» *Breve Historia de América*, Santiago de Chile, 1946, p. 433.

La verdad es que el poeta uruguayo había hecho una consigna de la anexión del Uruguay a la familia argentina, como una forma de luchar contra la influencia brasileña.

Colombia. Término propuesto multitud de veces por diversos pensadores en América latina. El origen de la denominación se encuentra en Miranda, en la idea de *Magna Colombia*. A fines del XIX lo relanza el colombiano José María Samper quien, anunció a su paso por Lima en 1870:

«El continente se llamará Colombia en lugar de no saber cómo llamarse.» Por su parte el panameño Justo Arosemena en un discurso de 1856 contra la expansión de los Estados Unidos dice: «Siga el Norte... si le place, monopolizando el nombre de América hoy común al hemisferio. Nosotros, los hijos del Sur no le disputaremos una denominación usurpada, que impuso también un usurpador. Preferimos devolver al ilustre genovés la parte de honra y de gloria que se le había arrebatado; nos llamaremos colombianos; y de Panamá al Cabo de Hornos seremos una sola familia, con un solo nombre, un gobierno común, y un designio.» *Patria y Federación*, La Habana, Cuba, 1977, p. 301. Por su parte el portorriqueño José María Hostos en un artículo titulado «Ayacucho» de 1870 dice: «Entonces el continente se llamará Colombia, en vez de no saber cómo llamarse; en vez de ser la patria de peruanos, chilenos, argentinos, mexicanos; cada república independiente en sí misma, concurrirá con todas las demás al gobierno internacional de todas y al poder exterior que no ha logrado crear la fuerza individual de cada una de las naciones constituidas, lo impondrá eficazmente la fuerza colectiva.»

Continente colombiano. Término propuesto por fray Servando Teresa de Mier en la *Segunda Carta*, unión federal, fundada en la lengua, la educación, las costumbres, religión y leyes, capaz de hacer frente a Brasil, a los Estados Unidos y a toda Europa.

Cuatro Américas. Las cuatro Américas es un nombre de Aluizio de Faria Coimbra: «As quatro Americas» en la *Revista das Academia de Letras*, Río de Janeiro, 1942, n.° 39, pp. 90-94. La diferencia se apoya en las cuatro lenguas europeas dominantes en el Nuevo Mundo: español, portugués, inglés, francés. El nombre es retomado por Germán Arciniegas en un artículo: «Las cuatro Américas», publicado en *Cuadernos Americanos*, 1949, año VIII, n° 3, mayo-julio, para referirse a la América indoespañola, Canadá, Brasil y los Estados Unidos.

Dagos. Nombre despectivo utilizado en primer lugar para designar a los italianos en los Estados Unidos, y luego extendido a todos los latinos. Se refieren con él a los latinoamericanos cuando se le agrega el «Corolario Roosevelt» a la doctrina Monroe. Hubert Herring aludiendo a como trataría Teddy Roosevelt a los latinoamericanos recalcitrantes: «Enseñaría a esos dagos a portarse decentemente.» Cf. Cornell-Smith, *El sistema interamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 35.

Españoles ultramarinos. Denominación utilizada por Capmany en la respuesta a la consulta de la Junta Central de Cádiz: «Los americanos son españoles ultramarinos que reconocen y aman a su madre común.»

Espérica. Calificación propuesta por Ramón de Basterra, «El nacionalismo mundial», *Revista de las Españas*, 1928, n.º 20-21, abril-mayo, pp. 147-149. Es la idea de una confederación compuesta por España, Hispanoamérica y las Filipinas, cuyo nombre sería *Espérica*, compuesto de América y España.

Estados Desunidos. Los Estados Desunidos, como el buen Francisco Bilbao llamaba a los de América latina, escribe Hostos en «Congreso latinoamericano», en *Obras*, Cuba, 1976, p. 245. El término ha sido retomado, o reinventado por otros; entre ellos Salvador de Madariaga: «frente a los Estados Unidos del Norte están los Estados Desunidos del Sur», *El auge y el ocaso del Imperio español en América*, 1977, p. 255.

Eurindia. Título de una obra de Ricardo Rojas.

Francoamérica (isleña). Utilizado por Esteva Fabregat en *El mestizaje en Iberoamérica* para referirse a las Antillas francesas.

Greaser. Nombre peyorativo dado a los mexicanos. Escribía Cree Taylor en *Reminiscences* en 1901: «Nunca he tenido en gran estima el temperamento mexicano. Considero a ese pueblo como una raza inferior, dominadora, perezosa, traidora y cobarde. He dicho a menudo a mis camaradas que era igual matar a un "greaser" que a un comanche.»

Hispano. Junto al término «latino» se aplica en los Estados Unidos de preferencia a los cubanos, portorriqueños y chicanos. Roberto Fernández Retamar en *Calibán...* 1979, p. 189, dice que está «cargado de desprecio».

Hispanoluso-americano. Como sinónimo de iberoamericano. Se habla en la propuesta de fundación del Instituto Cultural Iberoamericano en el XIX Congreso de Pax Romana en 1946.

Hispanoindias. Giménez Caballero en una entrevista. «Hispanoamérica en realidad eran Hispanoindias, las Indias Hispanas, que eran la verdadera cosa, las Indias Hispánicas... Pero claro creen que los insultamos llamándolos ahora indios, y eso no puede ser» en *El pensamiento español...* [Abellán/Monclús] I, p. 46.

Indo-afro-iberoamericano: «el escritor indo-afro-iberoamericano», escribe Carlos Fuentes en *Valiente mundo nuevo*, 1990, p. 279.

Indo-Españoles. Subtítulo del libro de José Santos Chocano, *Alma Americana: Poemas Indo-Españoles*, Madrid, 1906. Donde escribe:

«Pienso en España siempre que el canto rompe el vuelo
como espiral sonora que envuelve todo el cielo;
el cóndor es mi padre, pero el león es mi abuelo.»

Retoma el término Germán Arciniegas en «Las cuatro Américas».

Inter-América. Dice Luis Alberto Sánchez que se usaba este término durante la presidencia de Franklin D. Roosevelt, reconociéndose implícitamente que hay dos —o tres— Américas. Que se trataba de ponerlas de acuerdo sin fundirlas. Cf. *Los fundamentos de la historia americana*, Buenos Aires, 1943, p. 133.

Las Españas. Julián Marías manifiesta su preferencia por éste término que incluiría Hispanoamérica y España. Ningún nombre traduce mejor la unidad y la multiplicidad. Cf. «Las Españas», *Sobre Hispanoamérica*, Madrid, 1973.

Latino. Cf. *hispano.*

Magna Patria. De ella habla Rodó en un artículo de 1905 y recogido en el *Mirador de Próspero* (1913): «Patria es para los hispanoamericanos, la América española.» En un mensaje dirigido al Paraguay en 1913 reprodujo este texto, añadiendo como encabezamiento la afirmación «de mi fe inquebrantable en la unidad de la magna patria hispanoamericana», p. 122, nota 1.

Mi América. Dice el poeta brasileño Jorge Lima refiriéndose a América del Sur. Cf. Manuel Bandiera, *Panorama de la poesía brasileña*, México, 1951, p. 110.

Negroamericano. Utilizado por Juana Elbein Do Santos y Deoscoresdes Dos Santos, para referirse el sincretismo religioso, con una nota que precisa: «El término *negro* engloba aquí tanto a los africanos como a sus descendientes nacidos en América, en la diversidad de los modelos y conjuntos de rasgos culturales y genéticos heredados y nuevos, reelaborados en los contactos y contextos sociohistóricos del Nuevo Mundo» en «Religión y cultura», *Africa en América latina*, 1977, Siglo XXI y UNESCO.

Panhispanismo. J. A. Calderón en «Consideraciones sobre América y lo hispanoamericano», *Estudios Americanos*, 1949, I, 4.

Portuñol. Relativo al lenguaje y a la facilidad de comunicación entre los hablantes hispano-portugueses. Palabra valija utilizada por Darcy Ribeiro.

Sud América, y el gentilicio «sudamericano». Figura en los mapas desde comienzos de la cartografía americana. Circula corrientemente en el siglo XIX. Juan María Gutiérrez habla de poetas sudamericanos en *Estudios biográficos y críticos de algunos poetas sudamericanos anteriores al siglo XIX*, Buenos Aires, 1865, y Juan León Mera de poesía sudamericana en su *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana*, Quito, 1868.

Sudaca. Se utiliza exclusivamente como gentilicio. Mario Benedetti escribía, cuando apareció, que era más bien afectivo. Cambió de opinión. Surgió en España cuando la gran inmigración de los años setenta. Es peyorativo. Corresponde a los apelativos que se les han dado en América a los españoles: «gachupines» y «chapetones» en la época colonial, «coños» y «gallegos» actualmente en Chile y Argentina.

Suramérica. Utilizado por Herman Keyserling en *Meditaciones Suramericanas.* Utiliza este término para definir un mundo peculiar, con muy poco occidentalismo, muchísimo menos del que suelen jactarse los «latinoamericanos-que-viven-en-la-capital-de-su-república-y-pertenecen-a-cierta-aristocracia-criolla».

Suroccitania. Designación de Alvaro Fernández Suárez en «Expectativa y futuro de un continente sonámbulo», *Cuadernos Americanos*, 1952, año XI, n.º 5, septiembre-octubre. «Iberoamérica, en suma, es una prolongación excéntrica y meridional de la civilización de Occidente y podría ser llamada, con bastante justeza, prescindiendo del elemento lengua y raza, *Suroccitania.*» P. 8.

Mi agradecimiento a Tito Drago y a Miguel Murillo por sus sugerencias al leer este original.

ÍNDICE

Palabra en el Tiempo

48. LeRoy Jones, *Blues People*
49. Hermann Broch, *Los inocentes*
50. Kingsley Amis, *Un inglés gordo*
51. Samuel Beckett, *Molloy*
52. Peter Weiss. *Informes*
53. Samuel Beckett, *Malone muere*
54. Muriel Spark, *La imagen pública*
55. J. Francisco Aranda, *Luis Buñuel. Biografía crítica*
56. Milan Füst, *Historia de mi mujer*
57. William Golding, *La pirámide*
58. Moshé Lewin, *El último combate de Lenin*
59. Peter Weiss, *Punto de fuga*
60. Samuel Beckett, *Watt*
61. James Baldwin, *Nadie sabe mi nombre*
62. Olga Bernal, *Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*
63. S. M. Eisenstein, *Reflexiones de un cineasta*
64. Max Aub, *Jusep Torres Campalans*
65. Samuel Beckett, *Murphy*
66. Ronald Steel, *Pax americana*
67. Iris Murdoch, *Amigos y amantes*
68. Terenci Moix, *El día que murió Marilyn*
69. Alan Sillitoe, *La muerte de William Posters*
70. Mary McCarthy, *Una vida encantada*
71. James Joyce, *Escritos críticos*
72. Fred Lawrence Guiles, *Norma Jean*
73. Alberto del Monte, *Itinerario de la novela picaresca española*
74. François Choay, *El urbanismo: utopías y realidades*
75. Gillo Dorfles, *Naturaleza y artificio*
76. Umberto Eco, *La estructura ausente*
77. Lewis Jacobs, *La azarosa historia del cine americano,* vol. I
78. Bruce Jay Friedman, *Los ángeles negros*
79. Samuel Beckett, *Mercier y Camier*
80. Muriel Spark, *Una mujer al volante*
81. Maurice Nadeau, *Gustave Flaubert, escritor*
82. Vladimir Nabokov, *Mashenka*
83. Mary McCarthy, *Escrito en la pared*
84. James Joyce, *Dublineses*
85. James Baldwin, *Ve y dilo en la montaña*

86. Louis-Ferdinand Céline, *De un castillo a otro*
87. Lewis Jacobs, *La azarosa historia del cine americano*, vol. II
88. Alan Sillitoe, *El árbol en llamas*
89. Virginia Woolf, *Las olas*
90. Mary McCarthy, *Pájaros de América*
91. Pola Negri, *Memorias de una estrella*
92. Flannery O'Connor, *Un hombre bueno es difícil de encontrar*
93. Iris Murdoch, *El sueño de Bruno*
94. Oriol Bohigas, *Reseña y catálogo de la arquitectura modernista*
95. Herman G. Weinberg, *El toque Lubitsch*
96. Hermann Broch, *Pasenow o el romanticismo*
97. Albertine Sarrazin, *Diario de prisión*
98. Jean Giraudoux, *La mentirosa*
99. Anatole Kopp, *Arquitectura soviética de los años veinte*
100. Susan Sontag, *El benefactor*
101. Ulrich Conrads, *Programas y manifiestos de la arquitectura del siglo XX*
102. Terenci Moix, *Melodrama o La increada conciencia de la raza*
103. Román Gubern, *Mensajes icónicos en la cultura de masas*
104. Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*
105. Vladimir Nabokov, *Tiempos románticos*
106. James Baldwin, *Dime cuánto hace que el tren se fue*
107. Peter Weiss, *Discurso sobre el Vietnam*
108. Julia Kristeva, *El texto de la novela*
109. Franz Kafka, *Diarios (1910-1913)*
110. Bernard Malamud, *Retratos de Fidelman*
111. Franz Kafka, *Diarios (1914-1923)*
112. James Joyce, *Ulises I*
113. James Joyce, *Ulises II*
114. Franz Kafka, *El proceso*
115. Virginia Woolf, *La señora Dalloway*
116. Norman Kagan, *El cine de Stanley Kubrick*
117. Gillo Dorfles, *Del significado a las opciones*
118. Juan C. Onetti, *Tan triste como ella*
119. Román Gubern, *El cine español en el exilio*
120. James Joyce, *Retrato del artista adolescente*
121. Virginia Woolf, *Entre actos*
122. Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*
123. Hermann Broch, *Esch o la anarquía*
124. Virginia Woolf, *El cuarto de Jacob*
125. Román Gubern, *El cine sonoro en la II República*
126. S. Von Moos, *Le Corbusier*
127. Quentin Bell, *Virginia Woolf I*
128. Quentin Bell, *Virginia Woolf II*
129. Virginia Woolf, *La torre inclinada*
130. Mary McCarthy, *Memorias de una joven católica*
131. Homero Alsina Thevenet, *El libro de la censura cinematográfica*
132. James Joyce, *Stephen el Héroe*
133. Virginia Woolf, *Tres guineas*
134. Jane Austen, *Emma*
135. Virginia Woolf, *La casa encantada*
136. Virginia Woolf, *Momentos de vida*
137. Louis-Ferdinand Céline, *Norte*
138. Carmen Martín Gaite, *Usos amorosos del dieciocho en España*
139. Francisco Aranda, *El surrealismo español*
140. Antonio Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*
141. Jean Giono, *Renadío*
142. Umberto Eco, *Lector in fabula*
143. James Joyce, *Cartas escogidas I*
144. James Joyce, *Cartas escogidas II*
145. Virginia Woolf, *Diario de una escritora*
146. Samuel Beckett, *Como es*
147. Virginia Woolf, *Los años*
148. Umberto Eco, *El nombre de la rosa*
149. Oriol Bohigas, *Reseña y catálogo de la Arquitectura Modernista I*
150. Oriol Bohigas, *Reseña y catálogo de la Arquitectura Modernista II*
151. Valeriano Bozal, *Imagen de Goya*
152. Gillo Dorfles, *El intervalo perdido*
153. Peter Weiss, *Adiós a los padres. Punto de fuga*
154. Virginia Woolf, *Noche y día*
155. Lytton Strachey, *Isabel y Essex*
156. Marguerite Yourcenar, *Teatro I*
157. Marguerite Yourcenar, *Teatro II*
158. Umberto Eco, *Apostillas a el nombre de la rosa*

159. Rosa Chacel, *Memorias de Leticia Valle*
160. Philippe Sollers, *Mujeres*
161. Esther Tusquets, *Para no volver*
162. Claude Simon, *La hierba*
163. Antonio Rabinad, *La transparencia*
164. Umberto Eco, *La estrategia de la ilusión*
165. Hermann Broch, *Huguenau o el realismo*
166. Alberto Moravia, *La romana*
167. Philippe Sollers, *Retrato del jugador*
168. Ana María Matute, *La torre vigía*
169. Claude Simon, *Lecciones de cosas*
170. Carmen Martín Gaite, *Dos relatos fantásticos*
171. Flannery O'Connor, *Los profetas*
172. Louis Ferdinand Céline, *Muerte a crédito*
173. Umberto Eco, *De los espejos y otros ensayos*
174. David Garnett, *La dama zorro*
175. G. Torrente Ballester, *El señor llega*
176. G. Torrente Ballester, *Donde da la vuelta el aire*
177. G. Torrente Ballester, *La pascua triste*
178. Anne Tyler, *El turista accidental*
179. Román Gubern, *Historia del cine*
180. Alberto Asor Rosa, *La última paradoja*
181. André Gide, *La puerta estrecha*
182. Javier Mtez. Reverte, *La dama del abismo*
183. James Joyce, *Ulises* (Nueva Versión)
184. U. Eco, T.A. Sebeok, *El signo de los tres*
185. Agustín Cerezales, *Perros verdes*
186. Gillo Dorfles, *Elogio de la inarmonía*
187. Claude Simon, *La invitación*
188. Umberto Eco, *El péndulo de Foucault*
189. Giorgio Bassani, *La novela de Ferrara*
190. Louis Ferdinand Céline, *Rigodón*
191. Natalia Ginzburg, *Querido Miguel*
192. Colette, *Claudine casada*
193. Anne Tyler, *Ejercicios respiratorios*
194. N. R. Fitch, *Sylvia Beach y la generación perdida*
195. André Gide, *El inmoralista*
196. Umberto Eco, *La semiótica y filosofía del lenguaje*
197. Philip Larkin, *Jill*